

FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

LE RÔLE

DE

LA MÉTAPHYSIQUE ET DE L'HISTOIRE

DANS LA

DOGMATIQUE PROTESTANTE MODERNE

ESSAI SUR LES PRINCIPES DE L'ÉCOLE DE RITSCHL

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

POUR OBTENIR LE GRADE DE DOCTEUR EN THÉOLOGIE

et soutenue publiquement le 26 novembre 1920 à 4 heures.

PAR

ANDRÉ JUNDT

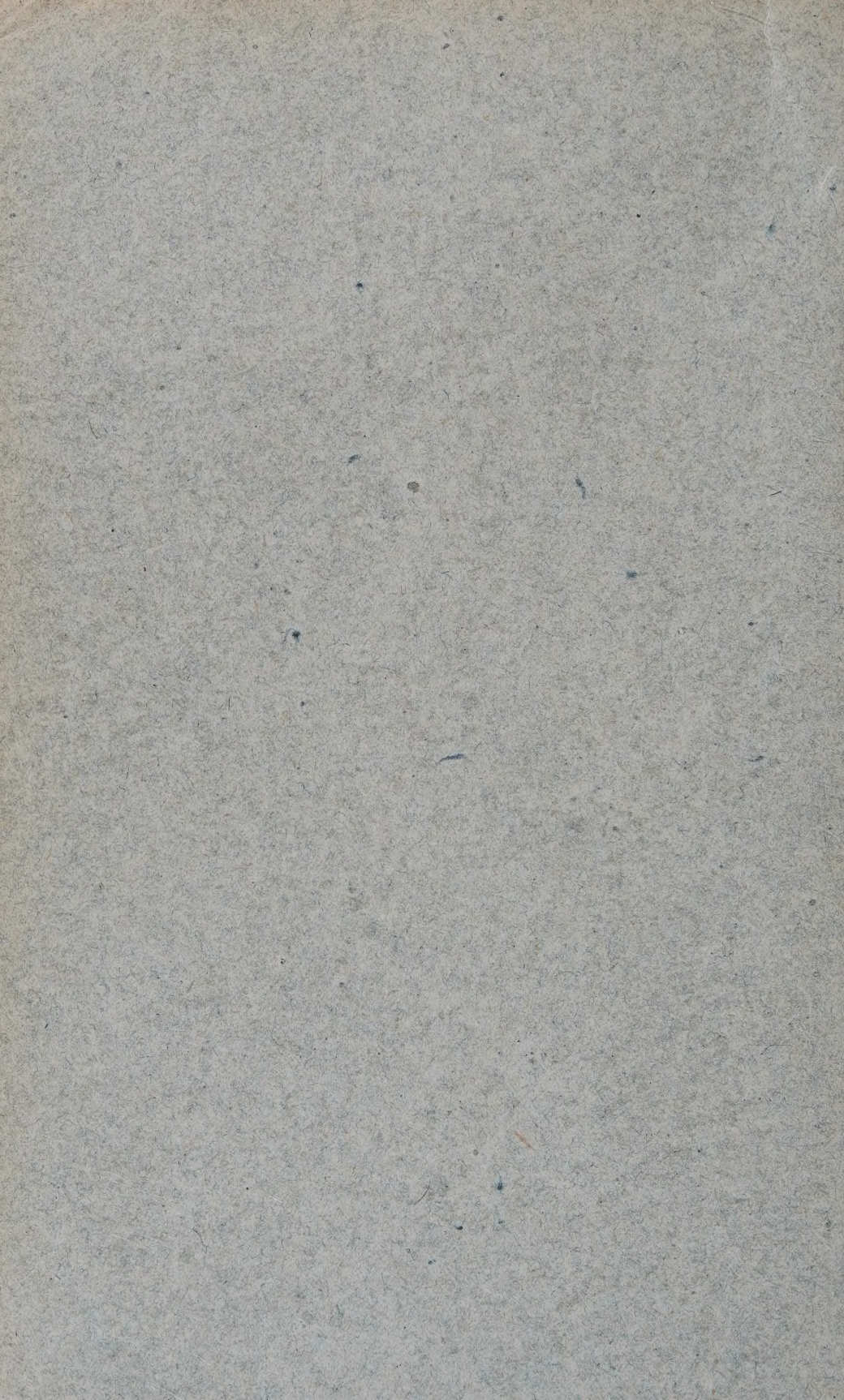
Licencié ès lettres



MONTBÉLIARD

SOCIÉTÉ ANONYME D'IMPRIMERIE MONTBÉLIARDAISE

—
1920



81639

FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

LE ROLE

DE

LA MÉTAPHYSIQUE ET DE L'HISTOIRE

DANS LA

DOGMATIQUE PROTESTANTE MODERNE

ESSAI SUR LES PRINCIPES DE L'ÉCOLE DE RITSCHL

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

POUR OBTENIR LE GRADE DE DOCTEUR EN THÉOLOGIE

et soutenue publiquement le 26 novembre 1920 à 4 heures.

PAR

ANDRÉ JUNDT

Licencié ès lettres



MONTBÉLIARD

SOCIÉTÉ ANONYME D'IMPRIMERIE MONTBÉLIARDAISE

—
1920

A MON VÉNÉRÉ MAÎTRE M. EUGÈNE MÈNÉGOZ

TÉMOIGNAGE DE RECONNAISSANCE AFFECTIVE

FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE PROTESTANTE
DE PARIS

Examineurs de la soutenance :

M MAURICE GOGUEL, Président de la soutenance.	
MM. MAURICE GOGUEL,	}
HENRI MONNIER,	
EUGÈNE DE FAYE,	
	Examineurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions
particulières du candidat.

PRÉFACE

Au moyen âge et jusqu'au début des temps modernes, le dogme ecclésiastique règne en maître. Fondé sur la révélation divine, il domine non seulement la théologie mais toute pensée et toute science humaines. La philosophie en est la servante, l'étude de l'Ecriture a pour but d'en fournir les *dicta probantia*. L'apparition successive, à côté du dogme traditionnel, de deux facteurs nouveaux, la philosophie émancipée et la critique historique et biblique, place la théologie dans des conditions toutes différentes. Le dogme ne règne plus sans conteste ; il trouve dans la philosophie une puissante rivale et dans la science historique une adversaire redoutable. L'intervention de ces deux facteurs pose à la dogmatique moderne des problèmes à peine entrevus jusqu'alors. Elle doit les résoudre avant d'aborder l'exposé de la doctrine chrétienne. De là l'importance capitale que prennent les questions de principe et de méthode. Nous voyons la théologie suivre les voies les plus opposées. Tantôt elle subit l'influence de la philosophie ou de la science historique et croit trouver, soit dans la métaphysique, soit dans les réalités de l'histoire un fondement solide ou tout au moins un point d'appui indispensable ; tantôt elle revendique son indépendance et cherche le moyen de la sauvegarder.

Au centre de l'histoire de la dogmatique protestante moderne se place l'école théologique qui s'est constituée en Allemagne, dans le dernier tiers du dix-neuvième siècle, sur la base du programme tracé par Albert Ritschl. En elle s'est concentré l'effort de la pensée religieuse pour aborder de front les problèmes nouveaux et tenter de les résoudre d'une façon complète et définitive. D'autre part, l'avènement de l'école de Ritschl ne marque qu'une phase d'un développement qui a commencé antérieurement et se poursuit

encore. Dans une première partie, nous esquisserons les lignes générales qu'a suivies l'évolution théologique jusqu'à Ritschl, dans une dernière partie nous indiquerons les conséquences que les principes de Ritschl ont entraînées et la crise qui en résulte aujourd'hui dans la pensée religieuse en Allemagne.

Si notre étude porte sur la théologie allemande, c'est parce que nous pouvons y suivre mieux qu'ailleurs l'évolution continue de la dogmatique moderne. Sans nous laisser fasciner par la science d'outre-Rhin, il ne convient pas d'avantage de la déprécier, même à l'heure actuelle. Il serait puéril de contester l'importance des travaux qu'elle a produits, dont certains demeureront comme d'impérissables monuments. Adolf Harnack, pour ne citer que lui, a pu nous choquer par son attitude au cours de la guerre, il n'en reste pas moins que son ouvrage capital a entièrement renouvelé l'histoire des dogmes. Au lendemain de la défaite qui nous arrachait l'Alsace, Frédéric Lichtenberger écrivait : « Proscrit volontaire de la conquête, arraché à cette Académie de Strasbourg à laquelle nous avons consacré toutes nos forces, nous n'avons pas voulu pourtant briser cette plume qui devait retracer l'une des plus belles pages de l'histoire intellectuelle de l'Allemagne » (1). Après la victoire et la libération de nos provinces, nous inspirant de ce noble exemple, nous avons repris notre travail interrompu et nous nous sommes efforcé d'avoir, à l'égard de l'ennemi vaincu, ce souci de justice dont l'ancien professeur à la Faculté de Strasbourg ne voulait pas se départir envers l'ennemi vainqueur. D'autre part, le prestige légitime de la théologie allemande ne saurait nous faire accepter aveuglément les principes sur lesquels elle se fonde et les résultats auxquels elle aboutit; nous devons réserver à cet égard notre absolue liberté d'appréciation. Il serait d'ailleurs parfaitement injuste de méconnaître la valeur propre que possède la théologie de langue française, poussant moins loin l'esprit de système mais par là même plus déliée et plus souple. Nous espérons montrer au contraire, dans notre conclusion, que la crise actuelle où est engagée la pensée religieuse en Allemagne peut être résolue à la lumière des principes que la théologie française moderne, en particulier l'école de Paris, a eu le mérite de mettre en valeur.

(1) F. LICHTENBERGER, *Histoire des idées religieuses en Allemagne depuis le milieu du 18^e siècle jusqu'à nos jours*, tome I, Paris, 1873, p. 8.

La théologie de Ritschl et de ses premiers disciples a fait l'objet de nombreux travaux. Nous ne pouvons songer ici à en dresser la liste. Mais il n'est peut-être pas inutile de chercher à nous orienter dans cette littérature et, dans la mesure du possible, d'en retracer l'histoire.

La première période est celle des controverses. La théologie nouvelle que Ritschl prétend fonder rencontre des adversaires passionnés et des disciples enthousiastes. Pour les uns comme pour les autres, il importe avant tout de prendre position dans les débats qu'elle suscite. Partisans et adversaires ne s'accordent que sur un point, l'importance du mouvement qu'il s'agit pour les uns d'étendre et de faire prévaloir, pour les autres de combattre et de ruiner. A cette période correspondent les premiers travaux qui présentent le système de Ritschl au public français, ceux de Guillaume Baldensperger, d'A. Aguiléra, de Henry Appia et d'Ernest Bertrand.

Baldensperger, rapportant une impression profonde d'un séjour à Göttingue où Ritschl professait, expose les points essentiels de la doctrine de Ritschl à la première séance de la Société de théologie protestante de Paris, le 22 mai 1883. Il cherche à mettre en lumière les avantages du système, laissant à ses auditeurs le soin de la critique (1).

La même année, en Allemagne, un partisan de Ritschl, Julius Thikoetter, pasteur à Brême, entreprend de vulgariser les idées de l'école nouvelle. Il manquait en effet, à Ritschl lui-même le don d'exprimer clairement ce qu'il voulait dire ; son style est lourd, embarrassé, d'une sécheresse rebutante ; son exposé est sans cesse coupé de digressions exégétiques ou historiques qui rendent l'enchaînement des idées difficile, parfois même impossible à suivre. A ces défauts s'opposent les qualités du résumé de Thikoetter (2). Il restait à permettre aux lecteurs français de profiter à leur tour de ce lumineux exposé. Dans ce dessein, Aguiléra le traduisit en y ajoutant des notes explicatives, sous ce titre significatif : « *La théologie*

(1) G. BALDENSPERGER, *La théologie d'Albert Ritschl. Rapport présenté à la première séance de la Société de théologie protestante de Paris, le 22 mai 1883.* Paris, 1883.

(2) J. THIKOETTER, *Darstellung und Beurtheilung der Theologie A. Ritschl's.* (Deutsch-evangelische Blaetter, herausgegeben von Prof. Dr BEYSLAG, 1883, cahiers 1, 2, 3.). Ces articles parurent en une brochure sous le même titre, Bonn, 1883, 3^e édit., 1887.

de l'avenir » (Paris, 1885). Auguste Sabatier y joignit une lettre-préface dans laquelle, tout en formulant les réserves que ce titre paraissait appeler, il soulignait l'importance de la renaissance théologique qui s'opérait en Allemagne.

Si nous percevons, dans les publications de Baldensperger et d'Aguiléra, un écho de l'enthousiasme des premiers disciples de Ritschl, dans les travaux de Henry Appia et d'Ernest Bertrand, nous trouvons formulées les objections principales que rencontre la théologie nouvelle. L'examinant au point de vue philosophique, Henry Appia voit en elle une forme du néo-kantisme et cherche à montrer, à côté de la part de la vérité qu'elle contient, les lacunes et les dangers qu'elle présente (1).

Ernest Bertrand fait valoir contre la « *nouvelle conception de la rédemption* » exposée par Ritschl, des arguments d'ordre exégétique (2).

Après ces ouvrages qui, selon le point de vue de l'auteur, sont une apologie ou une critique, se place l'étude objective de Henri Schoen. Appliquant la méthode historique, il recherche les points d'attache de l'œuvre de Ritschl dans celle des théologiens et des philosophes antérieurs ; il montre comment Ritschl a donné une formule précise à beaucoup d'idées, éparses ici et là, qu'il a réunies en un système (3).

En Allemagne, l'école de Ritschl a été l'objet de deux études historiques, celles de Gustav Ecke et de Johannes Wendland, dont les conclusions sont nettement opposées. Ecke croit pouvoir y signaler une évolution tendant à la rapprocher des théologiens conservateurs (4) ; Wendland, au contraire, montre l'opposition de principes qui sépare les disciples authentiques de Ritschl et l'orthodoxie traditionnelle (5).

(1) H. APPIA, *La théologie naturelle et le néokantisme théologique*, Liège, 1886. (Thèse de Paris).

(2) E. BERTRAND, *Une nouvelle conception de la rédemption. La doctrine de la justification et de la réconciliation dans le système théologique de Ritschl*, Paris, 1897. (Thèse de Montauban).

(3) H. SCHOEN, *Les origines historiques de la théologie de Ritschl*, Paris, 1893. (Thèse de Paris).

(4) G. ECKE, *Die theologische Schule Albrecht Ritschl's und die evangelische Kirche der Gegenwart*, tome I, Berlin, 1897.

(5) J. WENDLAND, *Albrecht Ritschl und seine Schueler im Verhaeltniss zur Theologie, zur Philosophie und zur Fræmmigkeit unserer Zeit*, Berlin, 1899.

En Ecosse a paru, sur le même sujet, l'étude d'Alfred Garvie (1).

Dans ces dernières années, Maurice Goguel a ramené l'attention du public français sur Ritschl et son école. Dans une courte brochure, il donne un résumé de la théologie de Ritschl (2). Cet exposé sert d'introduction au remarquable travail sur Wilhelm Herrmann, où il analyse dans le détail les idées d'un des disciples les plus originaux de Ritschl, retrace les discussions auxquelles elles ont donné lieu et formule les observations critiques qu'elles paraissent appeler (3).

Emile Boutroux examine les conceptions de Ritschl et de Herrmann dans son bel ouvrage sur les relations de la science et de la religion (4).

Maintenant que près d'un demi-siècle s'est écoulé depuis l'époque où se constituait, autour du professeur de Gœttingue, l'ardente phalange des premiers disciples, il n'est peut-être plus prématuré de porter un jugement d'ensemble sur la théologie de cette école. Les principes posés par Ritschl paraissent aujourd'hui avoir produit toutes leurs conséquences. Au moment où « la théologie de l'avenir » apparaît déjà comme une théologie du passé, nous voudrions en établir pour ainsi dire le bilan.

Nous ne pouvons songer à retracer ici l'histoire complète de l'école de Ritschl, à analyser toutes les idées émises par Ritschl lui-même ou par ses disciples ; il nous semble qu'une telle analyse, nécessairement incomplète, serait, de plus, stérile.

Nous nous proposons d'indiquer les principes établis par Ritschl et de suivre leur histoire dans son école. Nous essayerons de dégager la part de vérité qu'ils renferment et d'examiner dans quelle mesure ils peuvent servir de fondement à la théologie dont nous avons besoin à l'heure actuelle.

(1) A. GARVIE, *The Ritschlian Theology*, Edinburgh, 1899.

(2) M. GOGUEL, *La théologie d'Albert Ritschl*, Paris, 1905, tirage à part d'un article de la *Revue de théologie et des questions religieuses* (Montauban).

(3) M. GOGUEL, *Wilhelm Herrmann et le problème religieux actuel*, Paris, 1905. (Thèse de Paris).

(4) E. BOUTROUX, *Science et religion dans la philosophie contemporaine*, Paris, 1908, pp. 209-227.

PREMIÈRE PARTIE

LA MÉTAPHYSIQUE ET L'HISTOIRE

DANS LA THÉOLOGIE PROTESTANTE

JUSQU'À RITSCHL (1).

CHAPITRE I

LA MÉTAPHYSIQUE ET LA DOGMATIQUE

La dogmatique protestante doit son origine au mouvement religieux du seizième siècle. La Réformation la met en possession de la doctrine du salut fondée sur l'Écriture. La défense de la doctrine évangélique est l'objet de la théologie ; elle suscite entre protestants et catholiques et entre protestants eux-mêmes les ardentes controverses du seizième et du dix-septième siècle. Bientôt cependant l'épuisement succède à la lutte ; la tiédeur, ou même l'indifférence dogmatique, remplace les discussions passionnées. Ceux que le spectacle

(1) J.-A. DORNER, *Histoire de la théologie protestante*, traduction par A. PAUMIER, Paris, 1870.

F. LICHTENBERGER, *Histoire des idées religieuses en Allemagne depuis le milieu du 18^e siècle jusqu'à nos jours*, 3 vol., Paris, 1873.

O. PFLEIDERER, *Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Grossbritannien seit 1825*, Freiburg i B., 1891.

F. KATTENBUSCH, *Von Schleiermacher zu Ritschl*, 3^e édit., Giessen, 1903.

FR. H. R. VON FRANK, *Geschichte und Kritik der neueren Theologie, insbesondere der systematischen seit Schleiermacher* herausgegeben von P. SCHAARSCHMIDT, 3^e édit., Erlangen et Leipzig, 1898.

des querelles théologiques n'a pas détournés de l'Eglise et de la foi chrétienne cherchent, pour abriter leur vie intérieure, un refuge dans le mysticisme d'un Spener ou d'un Zinzendorf. Les autres, lassés des disputes de l'école, se mettent en quête d'une vérité incontestable et élèvent, sur le fondement du doute absolu, l'édifice grandissant de la philosophie contemporaine.

Avec la pensée indépendante, un facteur nouveau entre en scène. Au seizième siècle, son temps n'était pas encore venu, comme ne le prouvent que trop bien les bûchers qu'on élève à Michel Servet et à Giordano Bruno, tant à Genève qu'à Rome. Dès cette époque cependant, son règne s'annonce en Angleterre dans les écrits de Bacon ; il s'établit définitivement au siècle suivant grâce aux travaux de Descartes et de Spinoza, de Locke et de Leibnitz. Au dix-huitième siècle, la philosophie sujette autrefois du dogme devient une puissance autonome ; elle aspire à son tour à la domination universelle.

§ 1. — *Le rationalisme et le supranaturalisme*

Dans le domaine théologique, l'influence de la philosophie se manifeste dans le système de Wolf et le rationalisme.

Leibnitz était parvenu par la voie de la réflexion philosophique à une doctrine de Dieu, de sa nature, de ses attributs et de ses rapports avec le monde, qui ne différait que dans son fondement du théisme chrétien. Elle paraissait concilier la raison et la foi, la métaphysique et la dogmatique. La théodicée de Leibnitz devient la théologie naturelle de Wolf. D'après ce dernier, la théologie naturelle mérite seule le nom de science, car elle est capable de démontrer ce qu'elle enseigne (1).

La rationalisme postérieur ne fait que suivre la voie ainsi indiquée. Il subit directement l'influence de la philosophie déiste. S'annonçant déjà au dix-septième siècle avec lord Cherbury, le déisme devient au siècle suivant la tendance dominante dans l'aristocratie anglaise. Par l'entremise de Voltaire, il passe sur le continent où il trouve des champions

(1) CHRISTIAN WOLF (1679-1754), professeur à Halle, *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata*, 2 vol., Francfort et Leipzig, 1736, 1737, *Prolegomena*, § 4.

décidés, Voltaire et Rousseau en France, Lessing en Allemagne. Le déisme affirme l'existence de Dieu considéré comme l'être suprême et parfait, l'auteur des lois qui gouvernent le monde ; il rejette par contre la possibilité d'une intervention directe de Dieu dans le monde. Les religions qui se fondent sur une telle intervention, — et toutes les religions révélées sont dans ce cas, — reposent sur une fiction. Le déisme leur oppose la religion authentique que les hommes tiennent de la nature elle-même et qui est perçue par la raison. Inhérente à l'esprit humain, antérieure à toutes les prétendues révélations, elle constitue le fond commun de toutes les religions historiques. C'est elle que le déisme entend exprimer par ses trois idées essentielles : l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, la pratique de la vertu par l'obéissance aux lois naturelles dont la loi morale est le couronnement.

Les représentants les plus éminents du déisme, tout en rejetant le dogme, sont loin de rompre avec la religion chrétienne et son fondateur. Ils se placent au contraire sur le terrain du christianisme dont ils prétendent posséder la véritable intelligence. Ils voient en Jésus l'adversaire des superstitions de son époque, le restaurateur de la religion naturelle, dont l'enseignement a été travesti par l'Eglise. Ils le vénèrent comme le plus grand des martyrs immolés par le fanatisme et se réclament de lui. Cette appréciation inspire à Voltaire et à Rousseau des pages immortelles et trouve en Allemagne un interprète d'une égale autorité en la personne de Lessing.

Plus historien que les autres philosophes déistes, Lessing renverse la relation qu'ils avaient établie entre la religion naturelle et les religions positives. Il considère la religion naturelle non comme le point de départ mais comme le terme final du développement spirituel de l'humanité ; des religions positives, il fait non pas autant de déviations d'un idéal antérieur, mais les phases successives et progressives de ce développement. L'histoire religieuse rentre ainsi dans ses droits et il peut être question d'une éducation providentielle de l'humanité par le moyen des religions (1). Dans le christianisme, Lessing distingue explicitement la religion du Christ et le dogme christologique.

(1) LESSING, *Die göttliche Erziehung des Menschengeschlechtes*, 1780.

Il assigne à la piété personnelle de Jésus la première place parmi les religions qui ont paru dans le monde.

Les conceptions de Lessing ouvrent à la pensée théologique de nouveaux horizons. La différence entre l'Ancien et le Nouveau Testament se trouve mise en pleine lumière ; elle correspond à deux degrés du développement religieux. Dans le Nouveau Testament, la séparation établie entre la doctrine du Christ et la christologie conduit à distinguer deux éléments du christianisme jusqu'alors confondus, la religion et le dogme.

Semler (1) introduit ces idées fécondes dans la théologie. Le dogme ne possède à ses yeux qu'une valeur sociale ; il sert à distinguer les différentes sociétés chrétiennes et à leur donner une certaine cohésion, mais il ne joue aucun rôle dans la piété individuelle. La religion personnelle, telle que Semler la conçoit, consiste tout entière dans l'adoration intérieure de Dieu et dans le progrès moral ; elle se rapproche ainsi singulièrement de la religion naturelle.

Semler ne prétend pas encore exclure le dogme ; ses nombreux disciples rompent ouvertement avec une doctrine qui ne répond plus à leurs convictions. Cette école nouvelle est l'école rationaliste.

Le rationalisme devient très rapidement la tendance dominante. Il répond en effet de la façon la plus complète aux aspirations du temps. Pour le dix-huitième siècle, le critère de toute vérité est l'évidence ; la faculté de percevoir l'évidence est la raison, le sens commun. Or le rationalisme considère précisément la raison comme la mesure de toute vérité et n'admet que des idées qui ont un caractère rationnel. Ces idées lui sont données par le déisme ; les trois vérités qui constituent la religion naturelle deviennent les trois dogmes de la théologie nouvelle. Entre celle-ci et le déisme, il y a donc identité absolue dans les principes ; la différence qui les sépare n'est qu'une question de forme. Convaincu de posséder dans les notions principales du déisme l'essence même de la religion chrétienne, le rationalisme croit les retrouver dans l'Écriture et prétend ainsi donner un fondement scripturaire à son enseignement. De là le caractère hybride de cette théologie, aux allures à la fois bibliques et philosophiques, qui puise dans le déisme

(1) J.-S. SEMLER (1725-1791), professeur à Halle.

le contenu et dans l'Ecriture la forme de la doctrine qu'elle professe.

Le rationalisme satisfait évidemment les exigences de la pensée du temps, puisqu'il n'est au fond que l'expression de l'esprit du dix-huitième siècle ; il prétend d'autre part être l'exposé fidèle du christianisme évangélique, dans sa pureté et sa simplicité premières. La philosophie et la théologie y trouvent une conciliation facile. Mais cet accord se fait aux dépens du dogme traditionnel dont le rationalisme est la négation directe ; il porte de plus une atteinte fort grave au christianisme en tant que religion positive. Le rationalisme en sacrifie le caractère essentiel, celui d'être une religion révélée.

C'est précisément ce caractère que relèvent, en face de la tendance régnante, les premiers apologistes du christianisme authentique. Un trait commun les réunit ; ce sont moins des théologiens que des chrétiens convaincus et zélés. Ils se contentent d'affirmer leur foi en une révélation directe de Dieu, consignée dans l'Ecriture (1). Le besoin de donner une expression à cette foi se fait bientôt sentir. Il s'agit de définir la relation qui existe entre la révélation et la raison. Les deux termes s'excluent-ils ou peuvent-ils se concilier ? Tel est le problème posé par le supranaturalisme biblique et résolu de diverses manières par les représentants de cette école. Les uns affirment qu'entre la révélation et la raison il n'y a pas d'accord possible. Reinhard (2) déclare ouvertement qu'il ne connaît qu'une alternative, soumettre la raison à la révélation ou la révélation à la raison et il se prononce pour la première solution. C'est le supranaturalisme absolu.

Une telle position est logiquement possible, mais pratiquement intenable pour la pensée religieuse. Poser en principe l'incompatibilité de la révélation et de la raison et fonder la théologie exclusivement sur la première, c'est la mettre en opposition directe avec la seconde, lui donner un caractère non seulement supranaturel mais antirationnel ; en d'autres termes, c'est rendre impossible la tâche même du théologien.

(1) Tels sont le littérateur et poète MATTHIAS CLAUDIUS, OBERLIN, l'apôtre du Ban de la Roche, le pasteur LAVATER, de Zurich.

(2) F.-V. REINHARD (1753-1812), professeur à Wittemberg ; puis prédicateur de la cour à Dresde, *Gestaendnisse, meine Predigten und meine Bildung zum Prediger betreffend*, Wittemberg, 1810.

Aussi d'autres adeptes de la même école se mettent-ils en quête d'un moyen de sauvegarder le caractère rationnel du dogme chrétien. Loin d'adopter la solution de Reinhard, Tzschirner (1) la rejette explicitement et affirme qu'il ne saurait exister de contradiction entre la raison humaine et la révélation divine, puisqu'elles ont l'une et l'autre le même auteur qui est Dieu. La tâche du théologien consiste donc à concilier les deux termes qui ne s'excluent qu'en apparence. Cette conciliation s'opère chez Tzschirner au détriment de la révélation. Celle-ci n'a d'autre but que de confirmer par l'autorité d'un message divin les vérités de la raison ; la raison d'autre part a le droit de contrôler le contenu de la révélation, c'est-à-dire qu'elle lui est supérieure. Tzschirner, partant du supranaturalisme, aboutit ainsi en fait au rationalisme. Le supranaturalisme rationnel ne fait que masquer la différence des deux tendances ; celles-ci, considérées dans leur principe, s'excluent réciproquement. La pensée chrétienne ne peut retrouver son unité aussi longtemps qu'elle reste sur le terrain de l'intellectualisme où rationalistes et supranaturalistes ont placé le débat. Or l'intellectualisme, dans lequel les notions de révélation et de religion étaient jusqu'alors enfermées, se trouve battu en brèche dans le domaine philosophique par la critique de Kant tandis qu'une nouvelle notion de la religion se fait jour dans la théologie avec de Wette et Schleiermacher.

§ 2. — *De Wette et Schleiermacher*

Kant limite la portée de la raison pure au monde tel que nous le concevons ; il ruine ainsi, dans leur principe commun, le déisme philosophique et le rationalisme théologique. D'autre part, il parvient au monde des réalités transcendantes en suivant la voie de la raison pratique et de ses postulats. Il s'élève ainsi à certaines idées religieuses mais elles n'ont droit de cité dans l'ensemble de nos connaissances qu'à titre de représentations nécessaires à la conscience morale. Kant subordonne ainsi la religion à l'éthique dont elle n'est que l'appendice.

Freis, au contraire, fait intervenir, à côté de la raison pure, non pas la raison pratique, mais la foi et l'intuition qui nous

(1) H.-G. TSCHIRNER (1778-1828), professeur à Leipzig, *Briefe veranlasst durch Reinhard's Gestaendnisse*, Leipzig, 1811.

donnent une connaissance immédiate des réalités suprarationnelles.

L'influence de la philosophie de Fries apparaît dans la conception de la religion que fait valoir de Wette (1). D'après ce théologien, la religion est une vie intérieure animée par le sentiment. Suivant qu'il se porte sur la destinée dernière de l'homme, sur l'état présent du monde ou sur l'origine et la fin de tout ce qui est, le sentiment religieux se manifeste comme enthousiasme, comme résignation ou comme recueillement. Nous nous sentons en effet appelés, en tant que membres de l'humanité, à réaliser le royaume de Dieu ; nous avons conscience de tout ce qui, dans notre vie et dans le monde, nous éloigne de ce but ; nous percevons enfin l'action mystérieuse de Dieu dans le monde ; la puissance et l'amour de Dieu nous donne l'assurance de la victoire finale du bien sur le mal. C'est dans cette conception esthétique de l'univers, obtenue par l'intuition, que se meut la religion.

Tandis que la raison parle le langage de la philosophie et opère avec des concepts, le sentiment s'exprime sous une forme symbolique. Il convient de considérer les doctrines chrétiennes non comme des thèses rationnelles, mais comme les expressions de la vie religieuse qui les a produites. Cette conception permet à de Wette d'appliquer dans l'interprétation des dogmes une méthode nouvelle, capable de faire ressortir le sens religieux, symbolique, de tous les éléments de la dogmatique traditionnelle (2).

Avec Schleiermacher (3), la dogmatique subit une réforme

(1) WILHELM DE WETTE (1780-1849), professeur à Berlin, puis à Bâle. *Ueber Religion und Theologie*, Berlin, 1815.

(2) Il y a une dizaine d'années s'est constituée une école néofriesienne, représentée dans la philosophie par L. NELSON, dans la théologie par RUDOLF OTTO et WILHELM BOUSSET, tous trois alors professeurs à Göttingue. Otto et Bousset se réclament de de Wette et l'opposent à Schleiermacher. Ils relèvent chez lui une conception plus large de la religion, une pensée théologique plus riche et plus variée, injustement éclipsée d'après eux derrière le système de Schleiermacher. R. OTTO, *Kantisch-Friesche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*, Tübingue, 1909. W. BOUSSET défend la même thèse en rendant compte de l'ouvrage d'Otto (*Theologische Rundschau*, 1909, pp. 419 ss., 471 ss.).

(3) FRIEDRICH SCHLEIERMACHER (1768-1834), professeur à Berlin, *Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Vereachtern*, Berlin, 1799. *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 2 vol., Berlin, 1721, 2^e édit., 1831.

radicale ; elle devient fonction de la piété qu'elle ne veut que définir et exprimer. « La religion, dit-il, n'est ni un acte de connaissance, ni un acte de volonté, mais une détermination du sentiment ou de la conscience immédiate » (1). D'après ses *Discours*, elle forme un élément primitif de notre être et comme tel elle existe même chez ses détracteurs. Elle se trouve dans les profondeurs dernières de la conscience, comme le noeud mystérieux où le divin et l'humain, le fini et l'infini se pénètrent absolument, elle est le sentiment de l'infini. C'est avilir la religion que d'en faire soit un simple mobile de la morale, soit un amas de lieux communs philosophiques. On l'a ajoutée tantôt à tel domaine, tantôt à tel autre, au lieu de respecter son essence intime et de lui attribuer une province particulière dans l'âme humaine.

L'indépendance de la religion assure en principe celle de la dogmatique. Celle-ci trouve dans la conscience religieuse son fondement et sa norme. Elle n'est pas une science démonstrative, mais une discipline purement descriptive. Sa mission n'est pas de construire un système au moyen d'arguments rigoureusement liés ; tel est le rôle de la métaphysique avec laquelle elle n'a rien de commun. Elle n'a rien à démontrer, elle se contente de décrire le contenu de la conscience religieuse. Ces données n'ont pas besoin de preuves pour les chrétiens et pour les autres toute démonstration serait insuffisante. Si Schleiermacher fait appel à la spéculation, c'est uniquement à titre auxiliaire, comme moyen d'exposer la vérité telle que l'expérience la révèle.

De plus, la dogmatique ainsi comprise ne saurait être la reproduction pure et simple du dogme de l'Eglise. Sans doute Schleiermacher relève le caractère ecclésiastique de la dogmatique ; elle est selon lui une discipline historique, c'est-à-dire l'exposé des doctrines professées à un moment donné et dans une Eglise donnée. Mais en concevant la dogmatique comme la description du contenu de la conscience religieuse, il érige celle-ci en critère du dogme. Aucune doctrine ne trouvera accès dans la dogmatique nouvelle si elle ne fait pas partie du contenu de la conscience ou si elle n'en est pas un postulat direct. En d'autres termes, c'est l'importance religieuse d'une doctrine qui est la pierre de touche et la me-

(1) FR. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube.*, 6^e édit., Berlin, 1884, I, p. 6.

sure de sa valeur théologique. Schleiermacher examine à ce point de vue toutes les doctrines traditionnelles.

La conscience religieuse n'est pas seulement le critère de l'ancienne dogmatique, elle est encore le principe générateur de la théologie nouvelle. La dogmatique antérieure suivait la méthode déductive ; elle partait de l'idée de Dieu pour aboutir à l'homme. Schleiermacher au contraire procède par induction. Il prend comme point de départ la conscience religieuse, en analyse les données immédiates pour remonter de là aux doctrines correspondantes. La pensée maîtresse de sa théologie pourrait être formulée ainsi : Si la conscience religieuse est telle que l'observation le constate, comment faut-il concevoir le facteur divin qui l'a produite ? L'étude de l'effet lui révèle la nature de la cause. A la connaissance progressive de nous-même, correspond une connaissance plus complète de Dieu. Quand l'étude psychologique a atteint son terme, quand elle a épuisé tout le contenu de la conscience religieuse, le système dogmatique se trouve constitué dans toutes ses parties.

La manière dont Schleiermacher le construit en fait la valeur pour la foi. Il répond point par point aux données de l'expérience intime et n'exprime qu'elles seules ; il est, dans toute la rigueur de l'expression, l'exposé de la foi chrétienne. Etablie sur ce fondement unique de la conscience, la théologie de Schleiermacher domine toutes les antithèses qui jusque-là avaient divisé les esprits et avec elle la pensée chrétienne retrouve à la fois son indépendance et son unité.

D'autre part, le principe qui assure l'unité du système en fait aussi la fragilité. L'édifice dogmatique repose sur une seule assise, celle de l'expérience intime. Toutes les doctrines établies sur ce fondement se légitiment évidemment devant la conscience, mais ne forment qu'autant de postulats dont rien ne garantit la réalité objective.

Le caractère absolument subjectif de la dogmatique de Schleiermacher apparaît aussi bien dans la théologie que dans la christologie. Lorsqu'il s'agit d'établir l'existence de Dieu, Schleiermacher écarte les preuves traditionnelles empruntées à la métaphysique ; l'existence de Dieu lui paraît suffisamment assurée par le sentiment de notre dépendance absolue qui ne peut se rapporter qu'à une causalité absolue. Il procède de même en ce qui concerne la personne du Christ. Sentant que notre communion avec Jésus-Christ produit en nous un commencement nouveau, l'affranchissement du

péché et la conscience de notre union avec Dieu, il conclut de ces effets à leur cause. Pour produire en nous ces résultats, Jésus-Christ a dû être absolument pur, non seulement de tout péché, mais de toute tentation réelle, il a dû posséder dès l'origine la conscience de son union parfaite avec Dieu. Cette conception de la personne du Christ est indépendante de toute autre démonstration ; elle se passe notamment de toutes les preuves historiques. Les faits extérieurs n'intéressent pas directement la conscience chrétienne ; c'est sur un fait intérieur, celui de la conscience chrétienne elle-même, que repose toute la christologie. Le Christ joue dans la conscience chrétienne le même rôle que Dieu dans la conscience religieuse ; il est la causalité dont nous nous sentons absolument dépendants.

Devant la pensée spéculative et la science historique, un système dogmatique ainsi construit doit nécessairement apparaître comme une création du sentiment, sans fondement ni dans la raison ni dans l'histoire, et dès lors sans aucune garantie de vérité objective. Si la dogmatique de Schleiermacher marque la clôture d'une époque de la théologie, elle ouvre une nouvelle période dans laquelle se posera, à l'état aigu, la question des relations de la dogmatique avec la métaphysique d'une part, la science historique de l'autre.

§ 3. — *La théologie spéculative*

A l'époque où Schleiermacher occupe une chaire de théologie à l'Université de Berlin, Hegel y expose son système dans lequel la philosophie allemande paraît atteindre son apogée. Fichte et Schelling s'étaient livrés à la spéculation sans autre guide que leur génie ; la métaphysique de Hegel met de l'ordre dans ce chaos et, par la rigueur de sa logique, discipline les esprits. Elle prétend être le dernier mot de la philosophie, la solution longtemps cherchée du problème de l'infini et du fini, l'explication de l'univers. Toute l'histoire du monde et de l'homme tient dans l'évolution de l'Idée pure qui de l'inconscience tend à s'élever à la conscience parfaite. Pour se connaître, il faut que l'Etre absolu sorte de son unité primitive, se dédouble en un objet et en un sujet qui se limitent réciproquement. Cet objet, c'est le monde avec l'immense variété de ses phénomènes ; ce sujet, c'est l'esprit fini ou l'esprit humain. L'Etre absolu arrive à la conscience de lui-même d'abord, en tant qu'esprit fini, dans la conscience

individuelle, puis, comme esprit infini, à mesure que l'homme lui-même s'élève à la connaissance de l'infini. L'homme y parvient par trois degrés successifs, l'art, la religion révélée et la science. Par l'imagination, l'homme entrevoit l'infini sous la forme du beau et il s'efforce de l'exprimer dans les œuvres d'art ; par le sentiment, il le perçoit sous la forme du divin et il contemple l'unité du divin et de l'humain dans le mystère de l'Homme-Dieu. Mais l'art et la religion révélée font seulement entrevoir, comme de loin et sous le voile du symbole, l'unité de l'infini et du fini ; seule la raison réalise absolument cette unité dans la science et son couronnement, la métaphysique. Celle-ci est ainsi la religion même, dégagée des symboles dont l'art et les religions l'enveloppent.

Le système de Hegel exerce une sorte de fascination sur tout un groupe de théologiens. Ils adoptent comme un axiome le principe fondamental de la philosophie hégélienne, tout ce qui est rationnel est réel et tout ce qui est réel est rationnel.

Daub (1) et Marheineke (2) croient pouvoir établir au moyen de ce principe la vérité du dogme traditionnel. Il suffit pour cela de transformer la dogmatique en une construction spéculative qui coïncide dans l'idée première, le plan et le contenu avec le système de Hegel et n'en diffère que par la terminologie. La théologie de Marheineke n'est autre chose que la métaphysique de Hegel revêtue d'expressions chrétiennes. L'Etre absolu qui tend à se connaître, c'est le Père ; l'Etre absolu descendu dans le fini, dans l'humanité, c'est le Fils ; l'esprit fini, individuel, qui s'élève à la conscience d'être l'Esprit infini, universel, c'est le Saint Esprit. C'est dans la personne du Christ que l'esprit individuel s'élève pour la première fois à cette conscience, aussi le Christ est-il l'unité vivante du fini et de l'infini, c'est-à-dire l'Homme-Dieu. En lui l'Etre absolu, incarné dans l'esprit fini, ressuscite des liens de l'humanité pour parvenir à la conscience parfaite de lui-même. Toute la terminologie orthodoxe se rencontre dans ce système, il y est question de Trinité, de deux natures en Christ, d'incarnation, de résurrection, même

(1) KARL DAUB (1765-1836), professeur à Heidelberg, *Die dogmatische Theologie jetziger Zeit*, Heidelberg, 1833.

(2) PHILIPP MARHEINEKE (1780-1846), professeur à Berlin, *Die Grundrissen der christlichen Dogmatik als Wissenschaft*, 3^e édit., Berlin, 1847.

de rédemption et d'Eglise. Marheineke croit avoir trouvé la conciliation suprême du dogme ecclésiastique et de la pensée philosophique, la vraie formule scientifique du christianisme, mais la logomachie est trop évidente pour que l'illusion soit longtemps permise.

Strauss, par sa critique impitoyable, se charge de la dissiper. Il rappelle non sans ironie, dans l'introduction à sa *Dogmatique* (1), les espérances que l'on fondait sur le système de Hegel auquel on délivrait, par une étrange méprise, un certificat de parfaite orthodoxie. L'interprétation qu'en donne Marheineke mène sans doute au dogme traditionnel, mais est-elle bien authentique et conforme à la véritable pensée de Hegel ? Si c'est par la science humaine que Dieu s'élève à la conscience parfaite de lui-même, cette conscience parfaite n'existera que si l'homme arrive à la science parfaite. Or, seule l'humanité collective peut posséder la science absolue et par conséquent c'est en elle seule que l'Idée peut se réaliser absolument. Le véritable Homme-Dieu, c'est donc l'humanité entière ; c'est en elle que Dieu s'incarne pour se connaître, en elle qu'il ressuscite pour s'élever à la conscience de lui-même.

C'est donc à tort que l'on a cru trouver dans le système de Hegel un moyen de restaurer la dogmatique orthodoxe dans ses anciennes formules. Cette philosophie se retourne contre ceux qui espéraient justifier par elle une telle restauration et apparaît son vrai jour, comme la négation même du christianisme positif.

A la droite de l'école hégélienne s'oppose de la manière la plus directe la gauche de cette même école ; des deux côtés on fait valoir les formules de Hegel, mais c'est d'une part pour rajeunir le dogme orthodoxe, c'est d'autre part pour ruiner tous les éléments de la foi chrétienne. Strauss dégage toutes les conséquences de l'hégélianisme authentique. Dans le livre qu'il intitule *Dogmatique chrétienne*, il anéantit par la critique philosophique toutes les doctrines professées par l'Eglise. Il finit par rompre avec le christianisme lui-même dans le dernier ouvrage qu'il publie et qui peut être considéré comme le testament de sa pensée (2). A la religion chrétienne

(1) DAVID-FRIEDRICH STRAUSS 1808-1874, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt*, Tubingen, 1840.

(2) D. FR. STRAUSS, *Der alte und der neue Glaube, Ein Bekenntnis*, Leipzig, 1872.

qui selon lui a fait son temps il oppose une forme nouvelle de la religion qui n'est autre que la philosophie panthéiste.

D'autres théologiens de l'école hégélienne suivent une évolution semblable. Bruno Bauer professe sur le christianisme des opinions qui paraissent incompatibles avec l'enseignement de la théologie et provoquent sa destitution (1842). Ludwig Feuerbach renonce de bonne heure à la carrière théologique. Il dépasse encore Strauss par le radicalisme de son point de vue philosophique et pousse l'athéisme matérialiste jusqu'à sa conséquence dernière, l'anthropothéisme. Il déclare dans son ouvrage principal, *l'Essence du christianisme* (1841), que la religion sous toutes ses formes n'est qu'une illusion universelle. Ce que l'homme adore sous le nom de Dieu n'est pas autre chose que l'homme lui-même qui se dédouble en quelque sorte pour adorer sa propre nature, avec ses qualités, ses passions et quelquefois même ses vices, sous la forme d'un être objectif imaginaire. Cette illusion a sa source dans l'égoïsme de l'homme, dans le désir qu'il a de voir se réaliser ses vœux de bonheur par l'intervention magique d'une puissance surnaturelle. La religion a eu pour l'humanité les plus déplorables conséquences. Superstition, servilisme, fanatisme, hypocrisie, que n'a-t-on justifié en son nom ? Le Dieu que l'homme a créé à son image comprime en lui le libre essor de l'individualité. Il est temps d'affranchir l'humanité de cette servitude dans laquelle elle dépérit et de lui rendre la liberté; elle trouvera l'indépendance dans la conception matérialiste de l'univers.

L'hégélianisme laisse après lui une immense désillusion (1), d'autant plus profonde que l'enthousiasme soulevé avait été plus ardent. De là un revirement complet qui s'opère dans tous les domaines ; la pensée, désespérant de résoudre les problèmes supérieurs à l'aide de la spéculation se voue à l'étude des faits positifs et provoque l'essor des diverses sciences par lesquelles l'homme prend possession du monde concret et l'utilise pour ses fins. A la génération précédente éprise d'idéalisme succède une génération essentiellement réaliste et pratique.

Entre la pensée chrétienne et la philosophie qui domine en Allemagne dans la seconde partie du dix-neuvième siècle, le divorce est complet. L'effort de la théologie tendra avant tout

(1) Cf. EDM. SCHÉRER, *Hegel et l'hégélianisme*, (*Revue des Deux-Mondes*, 15 février 1861).

à défendre la pensée religieuse en face du matérialisme ambiant. La doctrine chrétienne, que la théologie spéculative a tenté de fonder sur l'hégélianisme risque d'en partager le sort et de sombrer avec lui. Il s'agit donc, pour la sauver, de la libérer de la métaphysique. La défiance à l'égard de la spéculation, que l'histoire de la philosophie idéaliste en Allemagne n'explique que trop bien, devient le mobile initial d'une orientation nouvelle de la pensée théologique. Ce changement de front s'opère d'une manière consciente dans l'école de Ritschl. Celle-ci prend une position absolument opposée à celle de l'école spéculative. L'indépendance de la théologie à l'égard de la métaphysique est sa devise et son programme. Elle s'efforce de justifier ce principe et d'assurer à la théologie une telle indépendance.

CHAPITRE II

LA SCIENCE HISTORIQUE DANS LA THÉOLOGIE

L'histoire devient au cours du dix-neuvième siècle une science de premier ordre. S'exerçant sur les documents de la Bible et sur le dogme, la critique historique n'ébranle pas seulement les assises de l'ancienne théologie, elle tend à transformer la conception traditionnelle du christianisme. Après avoir fait essentiellement, pendant ces dernières générations, un travail d'analyse, l'histoire entreprend à l'heure actuelle une œuvre de synthèse. Elle place le christianisme dans l'ensemble du développement religieux de l'humanité, l'étudie comme une partie intégrante de ce développement et se croit en mesure d'en établir par là une conception rigoureusement scientifique.

§ 1. — *Les débuts de la critique historique*

Les représentants du rationalisme, loin de rejeter en bloc les Ecritures saintes, s'efforcent d'y retrouver leurs propres conceptions. Du besoin de donner au déisme un fondement scripturaire naît la critique biblique et par elle la critique historique s'introduit dans la théologie.

Ernesti (1) déclare que les auteurs sacrés doivent être interprétés d'après la même méthode que les auteurs profanes et cette méthode, c'est l'étude approfondie de leur langue. Il fonde ainsi l'exégèse grammaticale et il l'applique aux textes du Nouveau Testament.

Michaëlis (2) fait pour l'Ancien Testament ce qu'Ernesti avait fait pour le Nouveau. Il applique lui aussi l'exégèse grammaticale mais en y ajoutant un élément nouveau, la connaissance de la vie orientale, l'étude du milieu historique où les auteurs sacrés ont vécu.

Semler (3) introduit dans l'étude de l'Écriture et dans celle de l'histoire de l'Eglise la distinction capitale qu'il établit entre la religion et le dogme. Il retrouve le contenu de sa religion personnelle dans les paroles de Jésus. C'est là, selon lui, le véritable christianisme, la partie impérissable de l'évangile. L'autre partie en est au contraire l'élément transitoire et secondaire. Jésus en effet a dû s'accomoder aux idées de son temps afin d'être compris de ses disciples. Il est donc légitime d'éliminer ces notions juives, accidentellement introduites dans le christianisme, pour ne retenir de l'évangile que les vérités religieuses et morales qui en forment comme le noyau éternel. Ce triage opéré dans l'enseignement de Jésus, Semler passe à l'examen du Canon. Il montre à la lumière de l'histoire les modifications que le recueil a subies dans l'ancienne Eglise. Quant aux différents livres, il les apprécie au point de vue de leur utilité pratique pour notre progrès moral. Certains livres de l'Ancien Testament ne présentent pour lui à cet égard qu'une valeur minime ; celle du Nouveau Testament n'est pas égale dans toutes ses parties.

Entreprenant l'étude critique de l'histoire de l'Eglise, Semler cherche à justifier le peu de valeur qu'il attribue au dogme dans son antithèse avec la religion individuelle. Il est ainsi amené à rechercher les variations que les doctrines chrétiennes ont subies dans le cours des siècles et à étudier les influences multiples qui ont produit ces variations ; il

(1) J.-A. ERNESTI (1707-1781), professeur à Leipzig, *Institutio interpretis Novi Testamenti*, Leipzig, 1761.

(2) J.-D. MICHAËLIS (1717-1791), professeur à Göttingue, *Orientalische und exegetische Bibliothek*, 24 vol., Göttingen, 1771-1791.

(3) Cf. *supra*, p. 12.

crée ainsi une science théologique nouvelle, l'histoire des dogmes. Il aboutit à la conclusion que toutes les formes que le dogme a revêtues trouvent leur explication dans des causes extérieures et accidentelles ; elles ne sont que les créations passagères de l'époque qui les a produites. Il suit de là que le seul fondement immuable du christianisme est non le dogme ecclésiastique, essentiellement variable, mais la religion individuelle, telle qu'elle constitue le véritable enseignement de Jésus (1).

Les rationalistes postérieurs usent dans l'exégèse de procédés particuliers grâce auxquels ils bannissent de l'Écriture tout ce qui les gêne et y placent tout ce qu'ils aiment à y trouver. Le principal représentant de cette exégèse est Paulus (2). Partant du principe que la morale est ce qu'il y a d'essentiel dans la religion, il s'efforce d'éliminer du christianisme tout élément merveilleux. Là où il triomphe, c'est dans l'interprétation des miracles. Selon lui, il n'y a pas trace de miracles dans la Bible ; les faits dans lesquels la critique antérieure a vu des miracles s'expliquent par des circonstances naturelles que, dans la plupart des cas, les évangélistes ont omis de rapporter.

De Wette (3) part lui aussi du principe de l'impossibilité des miracles, mais il rejette avec décision les explications prétendues naturelles présentées par Paulus. A leur place, il propose l'interprétation mythique. Les faits miraculeux racontés dans la Bible possèdent une vérité perceptible au sentiment seul, une vérité purement idéale et supérieure à la vérité historique. Éliminés en tant que faits matériels, les miracles subsistent en tant que symboles des vérités religieuses, en tant que mythes. La tâche de l'exégèse est de rechercher leur signification symbolique, de dégager l'idée

(1) J.-S. SEMLER, *De daemonicis quorum in evangeliiis fit mentio*, Halle., 1760.

Historiae ecclesiasticae selecta capita, 3 vol., Halle, 1767-1769.

Abhandlung von der freien Untersuchung des Kanons, 4 vol., Halle, 1771-1776.

(2) H.-E.-G. PAULUS (1761-1851), professeur à Iéna, puis à Heidelberg, *Das Leben Jesu*, 2 vol., Heidelberg, 1828.

Exegetisches Handbuch ueber die drei ersten Evangelien, 3 vol., Heidelberg, 1830-1833.

(3) Cf. *supra*, p. 15.

religieuse qu'ils incarnent et qui seule a encore une valeur pour nous (1).

§ 2. — Strauss et Baur

L'influence de Hegel ne se fait pas sentir seulement dans le domaine de la dogmatique ; elle intervient également dans celui de la critique historique et se manifeste aussi bien, quoique de façon différente, dans la *Vie de Jésus* de Strauss que dans le système de Baur.

Le principe premier de la critique de Strauss (2) est la théorie hégélienne d'après laquelle l'Idée ne peut se réaliser absolument dans un individu. Strauss fait valoir cette thèse comme un argument décisif contre la christologie ecclésiastique ; il en arrive à refuser toute valeur historique aux sources de la vie de Jésus. D'après lui, si les évangiles attribuent à un individu ce qui ne peut appartenir qu'à l'humanité entière, ce ne sont pas des récits historiques mais des narrations fictives, des mythes, créations inconscientes de l'imagination populaire. Tels sont les principes que Strauss se sent appelé à mettre en lumière en composant une *Vie de Jésus* (3).

Ce qu'il y a de nouveau dans la critique biblique de Strauss, ce n'est pas l'idée même du mythe. De Wette avait appliqué l'interprétation mythique aux récits miraculeux racontés dans la Bible ; Schleiermacher avait expliqué ainsi le commencement et la fin de la vie de Jésus (4). Strauss ne se contente pas de faire du mythe ce qu'il appelle « une magnifique porte d'entrée et de sortie », il l'étend avec une hardiesse inattendue à toute l'histoire évangélique ; il généralise une méthode d'interprétation dont ses prédécesseurs n'avaient fait qu'un usage restreint et il s'efforce de la justifier au nom de l'histoire. La formation du mythe est une

(1) W. DE WETTE, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin, 1817.

Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament, 3 vol., Berlin, 1836-1848.

(2) Cf. *supra*, p. 20.

(3) D.-FR. STRAUSS, *Das Leben Jesu*, 2 vol., Tübingen, 1835.

(4) FR. SCHLEIERMACHER, *Das Leben Jesu*, herausgegeben von Rutenik, Berlin, 1864.

hypothèse historiquement possible, car entre la mort des apôtres et l'apparition de nos évangiles, il existe l'intervalle d'un demi-siècle. De plus, cette hypothèse est d'une grande probabilité si l'on considère les inexactitudes historiques, les contradictions réciproques, les nombreux récits de miracles que présentent les évangiles. Enfin la formation du mythe trouve une explication plausible dans l'espérance messianique d'Israël. D'après les idées rabbiniques, le Messie devait être doué d'une puissance surnaturelle, être un nouveau Moïse, un nouvel Elie ; sa vie entière devait être un miracle continu. A l'image historique de Jésus s'est superposée celle du Messie idéal de la prophétie et de l'attente populaire. L'interprétation mythique semble résoudre toutes les difficultés contre lesquelles le rationalisme et le supranaturalisme avaient tour à tour échoué ; elle apparaît comme la véritable clef des problèmes de la vie de Jésus.

Le livre de Strauss eut un immense retentissement. Supranaturalistes et libéraux, disciples de Schleiermacher et disciples de Hegel, rivalisèrent de zèle pour le réfuter. Strauss riposte en attaquant tour à tour les différentes écoles théologiques dans ce qui est à ses yeux le côté faible de leurs systèmes, la christologie. Schleiermacher avait placé au centre de sa dogmatique la personne du Christ telle que la conscience la révèle et dans la *Vie de Jésus* il avait transporté sa christologie dans l'histoire plutôt qu'il n'avait interrogé l'histoire elle-même. C'est contre une telle méthode que Strauss dirige son argumentation. Schleiermacher n'a fait, selon lui, que construire un Christ purement idéal, créé de toutes pièces par l'imagination, et la vie de Jésus telle qu'il la présente n'est qu'une création légendaire de plus. A la légende, Strauss prétend opposer l'histoire (1).

Il n'oppose en réalité au subjectivisme de Schleiermacher qu'un autre subjectivisme. Il débute par une affirmation dogmatique, les écrits évangéliques ne peuvent être, selon lui, que des mythes. La critique biblique est chez lui des plus superficielles ; il se contente d'observer qu'aucun auteur ne parle des évangiles avant le milieu du second siècle ; cette constatation lui suffit pour affirmer qu'ils n'ont été composés que vers cette époque. Pressé de conclure, il passe à l'exposé de sa théorie sans s'arrêter à faire la critique interne des sources qu'il utilise. Aussi ne manque-t-il qu'une chose à l'é-

(1) D.-FR. STRAUSS, *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. Eine Kritik des Lebens Jesus von Schleiermacher*, Berlin, 1865.

diffice qu'il élève avec tant d'audace, c'est un fondement solide.

Quand parut la *Vie de Jésus* de Strauss, Ferdinand-Christian Baur (1) avait commencé à poser les premières assises de son système ; sans intervenir dans la polémique soulevée, il poursuivit ses travaux comme si le livre de Strauss n'avait jamais paru, assuré que la rigueur de sa méthode le ferait aboutir à des résultats plus sûrs. Baur doit à Hegel la conception qu'il se fait de l'histoire et de la science historique. Il voit dans l'Idée, dont le système hégélien décrit l'évolution dans l'univers, une force agissant dans l'histoire ; découvrir sous la succession des événements, cette puissance en action constante et en mouvement continu, tel est, pour Baur, le véritable objet de la science historique. Celle-ci n'achève donc sa tâche que lorsqu'elle est parvenue, après de multiples recherches de détail à retrouver dans le cours des phénomènes le ressort logique qui le détermine et l'explique.

Appliquant cette méthode aux faits et aux doctrines du christianisme, Baur les fait évoluer de la même manière que Hegel fait évoluer l'Idée pure. Il crée ainsi une histoire des dogmes (2) et une histoire de l'Eglise d'une forme toute particulière. Le développement des doctrines et la succession des événements s'y présentent comme dominés par une loi supérieure qui les règle d'avance en quelque sorte. Cette loi immanente de l'évolution historique, c'est la logique hégélienne d'après laquelle tout développement nécessite trois phases distinctes dont les deux premières sont en opposition l'une avec l'autre et dont la troisième est la conciliation des deux précédentes ; la thèse appelle l'antithèse et se résout avec elle en synthèse.

D'après Baur (3), la période apostolique est celle de l'opposition des deux éléments du christianisme primitif, le judéo-christianisme représenté par les onze apôtres et le paulinisme universaliste et hellénistique. Entre ces deux tendances, point de conciliation possible à l'origine, elles s'excluent réciproquement. Ce n'est qu'après une lutte prolongée, au cours de laquelle elles s'usent et s'émoussent en quelque sorte l'une contre l'autre, qu'elles finissent par se rapprocher graduelle-

(1) F.-CHR. BAUR (1792-1860), professeur à Tubingue.

(2) F.-CHR. BAUR, *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, Stuttgart, 1847.

(3) F.-CHR. BAUR, *Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingen, 1853.

ment pour aboutir, vers la fin du second siècle, à leur conciliation finale dans le catholicisme.

Dans cette histoire viennent s'insérer les documents littéraires des premiers siècles.

La littérature chrétienne de cette période ne se compose, d'après Baur, que d'écrits de tendance, reflétant les différentes phases du grand combat entre le pétrinisme et le paulinisme. Pour déterminer la date d'un livre du Nouveau Testament, il faut examiner avant tout l'attitude prise par l'auteur dans cette lutte. Ne peuvent appartenir à la période apostolique que les livres qui présentent le conflit initial dans son acuité première ; ce sont d'une part l'Apocalypse et d'autre part les quatre grandes épîtres de saint Paul. Après la mort des apôtres, l'opposition des deux tendances est allée s'affaiblissant. Le premier degré de ce rapprochement réciproque est marqué par l'évangile paulinien de Luc et l'évangile judéo-chrétien de Matthieu ; celui de Marc, dans lequel le caractère paulinien se manifeste moins nettement que chez Luc, paraît postérieur. La conciliation finale s'opère vers la fin du second siècle ; c'est donc à cette époque qu'il faut placer les Actes des Apôtres et la littérature johannique.

Dans le système de Baur, il n'y a pas de rôle possible pour la personne de Jésus. L'élément juif et l'élément grec ont existé avant Jésus ; se rencontrant en Judée ils sont entrés en conflit et se sont lentement neutralisés l'un l'autre ; le christianisme ainsi compris n'a pas besoin de fondateur ; il résulte de la conciliation de deux tendances opposées dont aucune ne procède de Jésus et qui, en vertu de la logique hégélienne, tendent à la synthèse.

La critique historique qui subit avec Strauss et Baur l'influence de Hegel aboutit ainsi à des conclusions essentiellement négatives en ce qui concerne la personne et l'œuvre du Christ. Pour Strauss, la personne historique de Jésus disparaît derrière le mythe ; pour Baur, l'œuvre de Jésus n'est pas sensible dans l'histoire.

Le système de Baur soulève en réalité plus de questions qu'il n'en résout. Comment la prédication de Jésus a-t-elle donné naissance à l'antagonisme du judéo-christianisme et de l'hellénisme ? Pourquoi l'unité de l'enseignement évangélique s'est-elle brisée dans le dualisme de l'enseignement apostolique ? Il y a là une solution de continuité que Baur est incapable d'expliquer. D'autre part, le dualisme qu'il établit entre les tendances du christianisme apostolique est-il aussi

absolu qui l'affirme ? L'ébionitisme, tel qu'il apparaît après la destruction de Jérusalem et dans lequel Baur croit retrouver la forme primitive du judéo-christianisme, n'est-il pas plutôt une déviation sectaire ? Saint Paul de son côté n'a-t-il pas entretenu, d'après ses épîtres authentiques elles-mêmes, les relations les plus amicales avec la communauté de Jérusalem ? Telles sont les questions que l'on se posa et que l'on sentit le besoin d'étudier à nouveau. Sur ces différents points, les conclusions de Baur et de ses collaborateurs (1), furent soumises à leur tour à un examen critique par un certain nombre de disciples du second degré, tels que A. Hilgenfeld et O. Pfleiderer. A ce groupe appartient aussi Ritschl par ses premiers ouvrages.

§ 3. — A. Ritschl

Albrecht Ritschl (2), né en 1822 à Berlin où son père était pasteur, commença ses études théologiques en 1839. Aucun des maîtres dont il entendit les leçons aux Universités de Bonn et de Halle ne paraît avoir exercé sur lui une influence notable. Par contre, il se sentit attiré par le prestige de l'école de Baur ; il se rendit à Tubingue en 1845 et se joignit au groupe des théologiens que Baur initiait à sa méthode. C'est de lui que Ritschl reçut l'impulsion première qui orienta sa pensée vers l'histoire (3). Il subit d'abord sans réserve l'influence de l'école de Tubingue. A l'appui du système de Baur, il soutient l'hypothèse suivant laquelle l'évangile paulinien de Luc serait déjà un remaniement, dans le sens de la conciliation, de l'évangile de Marcion (4)

(1) A. SCHWEGLER, *Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung*, 2 vol.; Tubingen, 1846.

ED. ZELLER, *Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht*, Stuttgart, 1854.

G. VOLKMAR, *Der Ursprung unserer Evangelien*, Zurich, 1866.

L'école eut pour organe les *Tuebingen Theologische Jahrbuecher* publiés d'abord par ED. ZELLER, puis par F.-CHR. BAUR et ZELLER.

(2) Cf. OTTO RITSCHL, *Albrecht Ritschls Leben*, 2 vol., Freiburg i. B. et Leipzig, 1892, 1896.

S. ECK, *Die theologische Entwicklung Albrecht Ritschls* (*Die Christliche Welt*, 1893, col. 756 ss., 779 ss.).

(3) OTTO RITSCHL, *Ouvrage cité*, I, pp. 55, 64.

(4) A. RITSCHL, *Das Evangelium Marcions und das kanonische Evangelium des Lukas*, Tubingen, 1846.

Chargé du cours d'introduction au Nouveau Testament à la Faculté de Bonn en 1846, Ritschl publie en 1850 son livre sur les *Origines de l'ancienne Eglise catholique* (1). Dans cet ouvrage apparaît déjà l'indépendance relative du disciple à l'égard du maître. Tout en critiquant les idées de Baur sur certains points de détail, Ritschl admet encore les thèses générales de l'école de Tubingue. Il n'en est plus de même dans les écrits suivants. En 1851, il retire complètement l'hypothèse qu'il avait émise au sujet de l'évangile de Luc et se rallie à la thèse de la priorité de Marc (2). Il abandonne ainsi le point de vue de l'école de Baur sur la composition des synoptiques.

Il remanie enfin d'une manière complète son ouvrage sur les *Origines de l'ancienne Eglise catholique* et la seconde édition de ce livre marque la rupture radicale de l'auteur avec la méthode historique de Baur.

Ritschl dénonce le vice initial de cette méthode qui repose selon lui sur une pétition de principes. Pour établir la justesse du système historique qu'il construit, Baur s'appuie sur les résultats de sa critique biblique et quand ceux-ci sont en cause, il en appelle à sa conception de l'histoire. Procéder ainsi, c'est se mouvoir dans le domaine des hypothèses. Sans doute l'objectivité absolue est impossible dans la science historique qui est une interprétation de la réalité, mais l'historien doit chercher le fondement de ses hypothèses dans les faits et non dans une théorie préétablie (3).

En opposant comme ils le font le paulinisme et le judéo-christianisme, Baur et Schweigler ne peuvent donner que des explications insuffisantes de leur conciliation finale. C'est une erreur que d'admettre la possibilité d'une telle conciliation sous l'action exclusive de facteurs extérieurs ; des causes externes ne peuvent intervenir efficacement que là où existe déjà un motif interne de rapprochement. Voilà l'objection décisive à laquelle viennent se heurter toutes les explications proposées par Schweigler et Baur (4).

En réalité, si nous interrogeons les documents apostoliques, nous n'y trouvons pas la confirmation du dualisme absolu

(1) A. RITSCHL, *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, Bonn, 1850, 2^e édit., 1857.

(2) A. RITSCHL, *Ueber den gegenwaertigen Stand der Kritik der synoptischen Evangelien* (*Theologische Jahrbuecher*, 1851, pp. 480-538).

(3) A. RITSCHL, *Die Entstehung...*, 2^e édit., pp. 1, 2.

(4) *Ibid.*, pp. 18-23.

que Baur établit entre les deux tendances du christianisme primitif. On ne peut même pas tracer une ligne de démarcation nette entre les différents livres du Nouveau Testament selon la provenance et la nature des idées qu'ils expriment. Les épîtres de saint Paul contiennent des notions qui proviennent du judaïsme et ces notions ont une importance capitale dans la théologie de l'apôtre (1) ; les écrits qualifiés de judéo-chrétiens tels que l'Apocalypse, l'épître de Jacques et la première épître de Pierre présentent de leur côté des conceptions religieuses qui ne se distinguent pas essentiellement de celles de saint Paul (2). Ces constatations suffisent pour exclure l'idée d'une opposition absolue entre le christianisme des douze et celui de saint Paul.

Sans doute le siècle apostolique ne s'est pas écoulé dans une harmonie parfaite ; saint Paul et les premiers disciples se sont trouvés parfois en désaccord. Mais en définissant avec précision l'objet de ces discussions, on voit que le différend ne portait que sur des questions d'ordre pratique, celles que visait le décret de Jérusalem (3). Ces questions ont surgi au cours du développement de l'Eglise ; de là « les heurts d'opinions relativement opposées » (4) du siècle apostolique. Mais de ces discussions elles-mêmes ressort l'accord fondamental des apôtres ; ils se placent tous sur le même terrain, celui de l'évangile et cherchent à résoudre les problèmes qui se posent à la lumière des mêmes principes. Sur le point capital, la conception du christianisme lui-même, leurs vues sont fondamentalement identiques ; d'après tous les apôtres le christianisme repose entièrement sur la personne et l'œuvre de son fondateur, Jésus-Christ. Suivant l'indication donnée dans la pensée apostolique, Ritschl remonte jusqu'au fait initial d'où procède la religion chrétienne et commence par examiner l'œuvre de Jésus-Christ.

Il montre que si l'on prend comme point de départ l'attitude de Jésus à l'égard de la loi, on aboutit à des résultats contradictoires. D'après certains passages des évangiles, Jésus aurait confirmé la loi, d'après d'autres textes il l'aurait modifiée ou abrogée. Ces contradictions dans lesquelles Baur a cru retrouver les tendances opposées des évangélistes s'expli-

(1) *Ibid.*, pp. 52 ss.

(2) *Ibid.*, pp. 108 ss.

(3) *Ibid.*, pp. 124 ss.

(4) *Ibid.*, p. 47.

quent, selon Ritschl, si l'on se place au point de vue de Jésus lui-même. « L'attitude de Jésus à l'égard de la loi est celle que prend à l'égard de l'économie préparatoire le fondateur du royaume de Dieu » (1). « L'oeuvre de Jésus n'a pas consisté dans la révision d'une législation antérieure, elle a eu pour objet premier et suprême la fondation du royaume de Dieu ; Jésus l'opère en se manifestant lui-même dans sa dignité de Fils de l'homme, en éveillant la foi en sa personne » (2).

Là est, d'après Ritschl, la mission historique de Jésus ; elle forme le fondement de la religion chrétienne telle que les apôtres la professent. « Jésus est le Christ. Ce fait marque la fin de l'ancienne alliance. La confession de la messianité de Jésus est, dans la bouche des premiers disciples eux-mêmes, tout autre chose que l'expression d'une simple idée juive. Elle forme le contenu identique du message de tous les apôtres » (3).

Les apôtres ne prêchent qu'un seul et même évangile ; ils présentent la foi en Jésus-Christ comme la seule condition du salut. Ils conçoivent la religion chrétienne comme supérieure à tout légalisme, à tout particularisme. « Les premiers témoins de la vie de Jésus ont trouvé dans cette vie la révélation de l'autonomie et de l'universalisme de la religion chrétienne ; ils relèvent en fait dans leurs écrits ces caractères du christianisme » (4). Après l'époque apostolique au contraire, les caractères spécifiques de la religion de la nouvelle alliance tendent à s'effacer, le légalisme prend une importance grandissante (5). Les causes de cette altération résident moins dans le souci de donner des règles précises à la vie morale que dans « l'incapacité des païens de comprendre les notions apostoliques parce qu'ils sont hors d'état d'en saisir les prémisses telles qu'elles se trouvent dans l'Ancien Testament » (6). De là résulte l'abaissement de niveau qui correspond au passage du christianisme du terrain d'Israël sur celui du paganisme. La doctrine de l'Eglise catholique naissante ne répond à aucun des types doctrinaux du siècle apostolique, elle est une doctrine dégénérée (7).

(1) *Ibid.*, p. 47.

(2) *Ibid.*, p. 46.

(3) *Ibid.*, p. 23.

(4) *Ibid.*, p. 49.

(5) *Ibid.*, pp. 274 ss., 281 ss., 295 ss.

(6) *Ibid.*, p. 282.

(7) *Ibid.*, pp. 279 ss.

La conception historique de Ritschl s'oppose absolument au système de Baur. D'après l'école de Tubingue, le christianisme ne parvient à l'unité qu'au second siècle ; d'après Ritschl, cette époque est déjà une période de décadence. Le christianisme est selon Baur, une combinaison d'éléments hétérogènes, sans principe d'unité interne ; il est, selon Ritschl, une religion positive essentiellement constituée par la foi en Jésus-Christ, le fondateur de l'alliance nouvelle. La confession de la messianité de Jésus est l'élément primordial de la religion chrétienne ; sur ce fondement unique s'est élevée l'Eglise primitive.

Ces conclusions historiques mènent à leur tour à une conception très précise du christianisme ; l'essence même de la religion chrétienne est la foi en Jésus, le Christ. Décrire cette foi, telle qu'elle s'exprime dans les témoignages des apôtres, en montrer le fondement dans la personne et l'oeuvre du Christ, en indiquer les effets dans la vie spirituelle des croyants est l'objet propre que Ritschl propose à la théologie.

CHAPITRE III

LES PRINCIPES DE LA DOGMATIQUE DE RITSCHL (1).

Ritschl introduit dans la dogmatique une méthode nouvelle qui lui assure une place à part au milieu des tendances de

(1) A. RITSCHL, professeur à Göttingue depuis 1864.

Die christliche Lehre der Rechtfertigung und Versöhnung, 3 vol. Bonn, 1870-1874, 3^e édit., 1888, 1889. Nous désignerons cet ouvrage par R. u. V.

Unterricht in der christlichen Religion, Bonn, 1875, 3^e édit., 1887.

Die christliche Vollkommenheit, Göttingen, 1874, 2^e édit., 1889.

Theologie und Metaphysik, Bonn, 1881, 2^e édit., 1887. Ces deux derniers traités ont paru ensemble, en 3^e édition, à Göttingue en 1902. *Die christliche Vollkommenheit*, pp. 5-27, *Theologie und Metaphysik*, pp. 29-95.

Nous citerons tous ces ouvrages d'après la 3^e édition.

Festrede am vierten Saeculartage der Geburt Martin Luthers, 10 Nov. 1883 (*Drei akademische Reden*, Bonn, 1887).

son temps (1). Il s'oppose à la fois aux représentants de la tradition hégélienne, tels que Biedermann (2) et Pfleiderer (3), et aux théologiens qui, subissant plus directement l'influence de Schleiermacher, prennent comme point de départ l'expérience religieuse et construisent sur ce fondement, au moyen de la spéculation, leur édifice dogmatique. Cette méthode conduit soit à établir un système qui porte l'empreinte personnelle du théologien qui l'a conçu ; tel est celui de Rothe (4), soit à reconstruire pièce à pièce la doctrine ecclésiastique ; telle est l'œuvre de Frank (5).

D'après Ritschl, la dogmatique n'est à aucun degré une science spéculative. Elle ne procède pas a priori, en partant d'une idée pour en déduire un système et expliquer les faits par la théorie. Elle n'est pas davantage une science purement expérimentale et descriptive ; elle ne repose pas sur l'analyse du contenu de la conscience religieuse. Faire de l'expérience intime la source de la dogmatique, c'est transformer celle-ci en une théologie naturelle. Tel est le cas de la doctrine générale de Dieu dans le système de Schleiermacher (6). La dogmatique ne conserve son caractère propre qu'en exprimant le contenu spécifique de la conscience chrétienne. Mais pour connaître ce contenu, l'observation directe de soi-même, telle que la préconise Hofmann (7) apparaît manifestement insuffisante. Elle ne peut montrer que le contenu d'une conscience

(1) Cf. FERDINAND KATTENBÜSCH, *Von Schleiermacher zu Ritschl*, 3^e édit., Giessen, 1903, pp. 59 ss.

(2) ALOYS-EMANUEL BIEDERMANN (1819-1885), professeur à Zurich, *Die christliche Dogmatik*, Zurich, 1869 ; 2^e édit., 2 vol. Berlin, 1884, 1885.

(3) OTTO PFLEIDERER (1839-1908), professeur à Berlin, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, Berlin, 1878 ; 3^e édit., 1896.

(4) RICHARD ROTHE (1799-1867), professeur à Heidelberg, *Theologische Ethik*, 3 vol., Wittenberg 1845-1848 ; 2^e édit., 5 vol. 1867-1871.

Cf. F. LEENHARDT, *Le péché d'après l'Ethique de Rothe*, Paris, 1893.

(5) FRANZ-HERMANN-REINHOLD FRANK (1827-1894), professeur à Erlangen, *System der christlichen Gewissheit*, 2 vol., Erlangen, 1870-1873.

System der christlichen Wahrheit, 2 vol., Erlangen, 1878-1880.

System der christlichen Sittlichkeit, 2 vol., Erlangen, 1884-1887.

Cf. H. BOIS, *De la certitude chrétienne. Essai sur la théologie de Frank*, Paris, 1887.

(6) A. RITSCHL, *Theologie und Metaphysik*, p. 92.

(7) J. HOFMANN (1810-1877), professeur à Erlangen, *Der Schriftbeweis*, I, Noerdingen, 1852, p. 10.

individuelle, celle du théologien lui-même (1). Lipsius cherche à donner à la dogmatique une base plus large en prenant comme point de départ la conscience chrétienne collective (2). Mais comment distinguer dans les expériences religieuses des croyants l'essentiel et l'accessoire, les éléments authentiquement chrétiens et les éléments hétérogènes, les expressions saines et les manifestations anormales de la piété ? Seule la connaissance de l'expérience chrétienne dans sa totalité et sa pureté parfaite permettrait d'en juger. Comme ce point de comparaison fait précisément défaut, c'est la conscience personnelle du théologien qui sert nécessairement de pierre de touche. La méthode de Lipsius se ramène ainsi en fait à celle de Hofmann, elle retombe dans le subjectivisme qu'elle croyait éviter (3). Or la dogmatique a pour objet de donner un exposé universellement valable de la religion chrétienne ; elle doit la décrire en tant qu'elle est « un mouvement spirituel d'ordre général » (4). Elle se placera donc non sur le terrain subjectif de la conscience, mais sur le terrain objectif de l'histoire. Ritschl se propose de faire état de la notion du christianisme telle qu'elle ressort de l'observation historique. Les caractères inhérents au christianisme en tant que religion positive lui servent à déterminer les principes de la dogmatique.

§ 1. — *La notion de la religion chrétienne*

D'après Ritschl (5), les religions historiques présentent entre elles des différences si profondes qu'il est impossible d'établir une notion générale de la religion. Il faut donc procéder autrement et se borner à relever les caractères communs que présentent, plus ou moins distincts, les diverses religions. Ces caractères apparaissent si l'on considère la forme sous laquelle elles existent, le facteur initial dont elles procèdent, le besoin auquel elles répondent, la connaissance qu'elles procurent.

La vie religieuse n'est pas individuelle mais collective. « Les religions n'existent que sous la forme de communau-

(1) A. RITSCHL, *R. u. V.*, II, p. 7.

(2) RICHARD-ADALBERT LIPSUS (1830-1892), professeur à Iéna. *Glaube und Lehre. Theologische Streitsschriften*, Kiel, 1871, p. 56.

(3) A. RITSCHL, *R. u. V.*, II, p. 8.

(4) *Ibid.*, II, p. 9.

(5) *Ibid.*, III, pp. 186 ss.

tés » (1). C'est donc non l'individu, mais la collectivité qu'il convient de considérer pour saisir les éléments constitutifs de la religion.

Ces éléments sont ceux qui assurent la cohésion de la communauté. Il n'y a de communauté religieuse que là où existent une tradition doctrinale commune et un culte commun. La tradition doctrinale et le culte forment les liens qui unissent les uns aux autres, malgré les différences de temps et de lieu, les membres d'une même religion. Aux éléments collectifs ainsi mis en évidence s'ajoute l'élément individuel, le sentiment. Il représente « l'apport personnel des individus à la vie religieuse collective » (2).

Dans la religion toutes les facultés sont également actives. A côté du sentiment interviennent l'intelligence et la volonté. L'intelligence trouve son objet dans l'élément doctrinal et la conception du monde ; la volonté s'exerce dans les actes du culte. On ne saurait ramener d'emblée la vie religieuse à l'une de nos facultés de préférence aux autres (3).

Aussi bien, la religion n'apparaît jamais dans l'histoire comme une création du sentiment, de l'intelligence ou de la volonté. Elle n'est pas une donnée primitive de l'âme ou de la raison. « La religion dite naturelle est une fiction. Ce que les théologiens appellent de ce nom consiste en un ensemble de convictions d'origine entièrement positive mais dont la provenance est oubliée et qui subsistent par la force de la tradition » (4). Considérée dans son origine, la religion est une révélation. Si l'on méconnaît ce caractère, on ne peut comprendre aucune religion (5). Dans le christianisme, « la révélation de Dieu en son Fils forme le fondement solide de toute connaissance et de toute pratique religieuses... ; elle détermine la façon dont les chrétiens conçoivent le monde et se jugent eux-mêmes ; elle est la norme de l'activité morale comme de la prière individuelle ou collective dans laquelle consiste l'adoration de Dieu » (6).

(1) *Ibid.*, III, p. 188.

(2) *Ibid.*, III, p. 189.

(3) *Ibid.*, III, p. 189.

(4) A. RITSCHL, *Die christliche Vollkommenheit*, p. 17. Cf. *Theologie und Metaphysik*, p. 92.

(5) A. RITSCHL, *R. u. V.*, III, p. 192.

(6) *Ibid.*, III, p. 193.

Si tous les éléments du christianisme se trouvent en relation avec la personne de Jésus-Christ, c'est en vertu d'une loi qui règne dans les religions universalistes. Dans celles-ci, la communauté religieuse, distincte de toute association nationale, doit son origine à l'action exercée par une personnalité. La communauté fondée reflète en quelque sorte la personne et l'activité de son fondateur (1).

La religion n'est pas une philosophie ; elle est un besoin pratique de l'esprit humain. L'homme est en effet d'une part lié au monde de la nature ; d'autre part, en tant qu'être spirituel, il tend à affirmer son indépendance. Le propre de l'homme, dans les conditions naturelles de son existence, est de se sentir contraint et asservi par ce qui l'entoure. « Dans cette situation, la religion apparaît comme la foi en des puissances spirituelles supérieures dont le secours vient compléter en quelque façon la force propre de l'homme... Dans toute religion, les puissances divines sont toujours représentées sous une forme personnelle parce que ce n'est qu'auprès de personnes que l'homme peut trouver assistance » (2). « Toute religion est une interprétation du monde conçu comme dirigé par une puissance supérieure qui assure à l'homme, en tant qu'esprit, sa supériorité sur le monde » (3).

La connaissance religieuse est d'un autre ordre que la connaissance théorique à tous ses degrés. Celle-ci répond à la curiosité scientifique, elle étudie les objets en eux-mêmes et dans leurs relations réciproques, indépendamment de leur valeur pour la vie propre du sujet. Sans doute, tout effort pour connaître a pour mobile l'intérêt que présente pour nous la connaissance de l'objet ; en ce sens aucune connaissance n'est absolument désintéressée et tout « jugement d'être » est accompagné d'un « jugement de valeur ». Mais dans la connaissance théorique ce dernier jugement reste sous-entendu. Il en est autrement dans la connaissance morale et religieuse. Ici nous étudions les objets dans leurs relations avec notre vie spirituelle ; nous les apprécions en tant qu'ils affectent notre sensibilité ; cette appréciation se formule en « jugements de valeur indépendants ». Les jugements éthiques portent sur les buts qui sollicitent l'activité

(1) *Ibid.*, II, p. 13.

(2) *Ibid.* III, pp. 189, 190. Cf. *Die christliche Vollkommenheit*, p. 11 ; *Drei akademische Reden*, pp. 10 ss..

(3) A. RITSCHL, *Theologie und Metaphysik*, p. 34.

morale et les obstacles auxquels elle se heurte ; « les jugements religieux ont trait aux relations de l'homme avec le monde et s'accompagnent de sentiments de plaisir ou de douleur selon qu'ils expriment soit l'aide de Dieu qui assure à l'homme la domination sur le monde, soit la privation de cette aide et de cette domination » (1).

§ 2. — *Les principes de la dogmatique.*

La dogmatique a une fonction très précise, celle de diriger l'enseignement de l'Eglise (2). Elle renonce au rôle qui lui appartient lorsqu'elle devient une discipline essentiellement historique et se borne à exposer les doctrines en vigueur dans une Eglise à une époque donnée. Une telle étude est à sa place dans l'histoire des dogmes, elle ne constitue pas la dogmatique. Celle-ci ne saurait être subordonnée à une autorité doctrinale qui lui tracerait ses limites et lui prescrirait ses résultats (3). Elle ne peut remplir la fonction pour laquelle elle est faite qu'en se fondant sur la norme même de la religion chrétienne et en donnant « une connaissance positive, complète et définitive » du contenu de la révélation dont procède le christianisme (4).

La révélation chrétienne apparaît dans l'histoire comme une action suivie d'effets. Cette action se manifeste dans l'activité personnelle du Christ, cet effet se réalise dans la formation de la communauté. La période historique qu'il convient de considérer pour avoir une notion exacte de la révélation et de la religion chrétiennes ne comprend pas seulement l'activité personnelle du fondateur, mais encore la première génération de la communauté fondée puisque sans ce résultat positif l'intention du fondateur ne ressortirait pas dans son efficacité » (5).

Les documents de cette « révélation créatrice » sont ceux qui appartiennent à « une époque voisine de la fondation de l'Eglise ». Ils constituent les seules sources dont la dogmatique

(1) A. RITSCHL, *R. u. V.*, III, pp. 194, 195. Cf. MAURICE GOGUEL, *La théologie d'Albert Ritschl*, Paris, 1905, pp. 11, 12.

(2) *Ibid.*, II, p. 13.

(3) *Ibid.*, II, p. 24.

(4) *Ibid.*, II, p. 9.

(5) *Ibid.*, II, p. 13.

doive faire état (1). Avant d'attribuer cette valeur exclusive aux livres du Nouveau Testament, il faut examiner s'ils possèdent un caractère spécifique qui leur assure une place à part dans la littérature chrétienne. Ritschl, faisant valoir ici les résultats de ses études historiques et critiques (2), affirme qu'ils se distinguent de tous les autres écrits chrétiens par l'étroite solidarité qui les unit aux documents religieux de l'Ancien Testament. Ils révèlent une intelligence profonde de ces documents, telle qu'elle ne se trouve ni dans le judaïsme du temps ni dans la littérature pagano-chrétienne du second siècle. Cette intelligence de la religion d'Israël permet aux apôtres et aux autres écrivains du Nouveau Testament de concevoir comme ils le font le contenu, la destination et le fondement divin du christianisme (3). « La théologie qui se propose d'exposer le contenu authentique de la religion chrétienne doit le puiser dans les livres du Nouveau Testament et nulle part ailleurs » (4).

Ritschl aboutit ainsi à restaurer, au moyen de la critique interne, le principe formel de l'ancienne orthodoxie protestante, l'autorité exclusive de l'Écriture sainte (5). Il prétend donner à la notion traditionnelle du canon biblique un fondement scientifique qui remplace selon lui avec avantage toute théorie fondée sur l'inspiration des apôtres (6).

Il reste à déterminer l'usage que la dogmatique doit faire des écrits canoniques. Il ne suffit pas en effet de poser le principe de l'autorité scripturaire, il faut de plus indiquer la méthode qui convient à l'interprétation des livres bibliques. Ritschl écarte résolument, comme règle d'interprétation, toute norme étrangère à l'Écriture elle-même, soit la tradition, soit la raison (7) ; la méthode qu'il propose est la méthode historique. Elle se fonde directement sur la théorie du canon. Le fait qui justifie la valeur canonique des livres du Nouveau Testament est la relation intime qu'ont les idées de ce recueil avec celles de l'Ancien Testament ; là est aussi le principe scientifique qui détermine la manière d'utiliser les do-

(1) *Ibid.*, II, p. 13.

(2) Cf. *supra*, p. 32.

(3) A. RITSCHL, *R. u. V.*, II, pp. 15, 16.

(4) *Ibid.*, II, p. 18.

(5) *Ibid.*, II, p. 9.

(6) *Ibid.*, II, pp. 11, 18.

(7) *Ibid.*, II, p. 20.

cuments bibliques. Pour comprendre les enseignements du Nouveau Testament, il faut en saisir les prémisses dans l'Ancien ; il faut donc aller de l'ancienne alliance à la nouvelle ; « la conception exacte de la religion d'Israël permet seule de comprendre les documents du christianisme dans leur sens primitif et historique » (1). Le rôle de l'exégèse est non de chercher dans l'Ecriture des *dicta probantia* à l'appui du dogme, mais de suivre les doctrines bibliques dans tout le cours de leur développement et d'en dégager ainsi le sens intime. Cette méthode historique est le moyen scientifique d'expliquer, comme le voulait l'ancienne dogmatique protestante, l'Ecriture par elle-même (2). Elle fournit aussi un critère applicable aux doctrines bibliques. Il apparaît en effet que toutes les conceptions qui figurent dans le Nouveau Testament ne sont pas également conformes aux notions correspondantes de l'Ancien. Dans les écrits apostoliques eux-mêmes se rencontrent certaines idées qui trahissent leur provenance étrangère, soit rabbinique, soit philonienne. Ces notions apocryphes ne sauraient être utilisées dans la théologie (3). Dégagées de cet alliage, les conceptions des apôtres forment entre elles et avec celles de Jésus un ensemble parfaitement cohérent qui est la matière de la théologie du Nouveau Testament, la source et la norme de la dogmatique (4).

Les dogmaticiens protestants, remarque Ritschl, ont concentré leur attention sur la notion de la rédemption. Schleiermacher l'a placée au centre de son système. Or, la théologie biblique montre que la religion de l'Ancien Testament comme celle du Nouveau est dominée par deux notions également essentielles, celle de la rédemption et celle du royaume de Dieu. « Le christianisme est comparable non pas à un cercle mais à une ellipse à deux foyers » (5). Le royaume de Dieu, but moral de la communauté que Jésus-Christ a fondée (6), en est l'élément téléologique, la rédemption l'élément proprement religieux. Le christianisme ainsi compris ne trouve son expression complète que dans un système qui embrasse à la fois la dogmatique et l'éthique et met en valeur, dans la to-

(1) *Ibid.*, II, p. 21.

(2) *Ibid.*, II, p. 21-23.

(3) *Ibid.*, II, p. 17.

(4) *Ibid.*, II, p. 23.

(5) *Ibid.*, III, p. 11.

(6) *Ibid.*, II, p. 28 ; III, p. 12.

talité de leur contenu, les idées religieuses et morales puisées dans la théologie biblique(1).

D'autre part, la dogmatique ne consiste pas dans une théologie biblique exposée sous la forme d'un système. Elle se place au service de l'Eglise et remplit une tâche essentiellement pratique. Elle n'est pas tenue de recevoir comme normatives parce que scripturaires toutes les conceptions qui figurent dans le Nouveau Testament, telles que les idées eschatologiques du christianisme primitif, les règles sociales de la première communauté de Jérusalem, la théorie de la double prédestination si l'on admet avec Calvin qu'elle soit paulinienne (2). « La dogmatique ne doit rien contenir qui ne puisse trouver d'application actuelle dans la prédication et la conduite des chrétiens » (3). L'emploi de ce critère pratique affranchit la dogmatique de la servitude du biblicisme calviniste ou piétiste. En tant qu'elle est destinée à servir l'Eglise, elle est autorisée à éliminer du système doctrinal les éléments bibliques qui n'offrent qu'un intérêt historique pour ne faire état que de ceux qui présentent pour la communauté une valeur permanente (4).

Les enseignements proprement religieux du Nouveau Testament se trouvent d'une part dans les paroles du Christ, d'autre part dans celles des apôtres. La différence qui sépare celles du Maître et celles des disciples apparaît dès que l'on se place au point de vue de la communauté. Considérées de ce point de vue, elles ne se présentent pas sur le même plan. Derrière les paroles du Christ se tient la personne qui les prononce ; la vocation particulière du Christ, la relation spéciale qui l'unit à Dieu se manifestent dans la manière dont il parle. Il est le fondateur de la communauté, les apôtres sont les premiers représentants et les interprètes de la communauté fondée. Entre le Christ et les chrétiens il y a toute la distance qui sépare l'auteur du pardon et ceux qui obtiennent la rémission des péchés (5).

L'objet direct de la connaissance théologique est la foi de la première communauté (6). Il en résulte que la dogmatique

(1) *Ibid.*, III, p. 14.

(2) *Ibid.*, II, p. 20.

(3) *Ibid.*, III, p. 573.

(4) *Ibid.*, II, p. 20.

(5) *Ibid.*, II, pp. 21, 22, cf. III, pp. 2, 3.

(6) *Ibid.* III, p. 3.

peut et doit prendre comme point de départ les conceptions apostoliques pour remonter de là aux déclarations correspondantes de Jésus, sans se croire obligée par un purisme mal entendu, de suivre la marche inverse (1). On ne comprend en effet la pensée du Christ qu'en la voyant reflétée en quelque sorte, dans la conscience des premiers croyants (2). L'intelligence religieuse de la personne et de l'oeuvre de Jésus-Christ n'est possible qu'au sein de la communauté qu'il a fondée et mise en possession du pardon (3). Ce n'est qu'en se plaçant au point de vue de la communauté chrétienne que « l'on peut mettre en valeur le caractère révélateur de la personne du Christ et en tirer parti comme d'un principe de connaissance pour tous les objets de la théologie » (4).

Il s'agit d'appliquer ce principe christocentrique d'une manière conséquente. Il ne peut être appliqué rigoureusement dans l'exposé de la doctrine chrétienne que si le dogmaticien se place, pour en considérer chacun des éléments constitutifs, invariablement au même point de vue, celui de la communauté (5). Ce n'est qu'à cette condition que « l'on peut comprendre au sens du christianisme, non seulement la notion du pardon, mais celles de Dieu, du péché, de la conversion, de la vie éternelle » (6). C'est dans la notion chrétienne du pardon que le dogmaticien trouvera la donnée première de son système. Au lieu d'aller de la doctrine du péché à celle du pardon, il suivra la méthode inverse « car le péché ne peut être compris qu'en partant du pardon qui est le don spécifique du Christ » (7).

L'application conséquente de ces principes entraîne la réforme de la dogmatique traditionnelle, construite selon le plan des *Loci* de Mélanchthon. L'assise du système consistait dans un ensemble de conceptions d'un caractère rationnel ou juridique. On commençait par établir, sur la base d'une théologie naturelle, la doctrine de la double rétribution, du *foedus operum*. Du fait du péché, interprété d'après saint Augustin, on concluait ensuite à la nécessité de la rédemp-

(1) *Ibid.*, III, p. 3.

(2) *Ibid.*, III, p. 1.

(3) *Ibid.*, III, p. 2.

(4) *Ibid.*, III, p. 6.

(5) *Ibid.*, III, p. 5.

(6) *Ibid.*, III, p. 4.

(7) *Ibid.*, III, p. 7.

tion dans le sens de saint Anselme. Jusque là, rien n'indiquait que le dogmaticien appartint à la communauté chrétienne. Il ne se plaçait sur le terrain spécifiquement chrétien qu'en abordant la doctrine de la personne et de l'oeuvre du Christ. Selon Ritschl, une dogmatique ainsi comprise est un aggrégat de notions hétérogènes, fondées les unes sur des prémisses rationnelles, les autres sur les données de la révélation. Pour exposer la doctrine chrétienne comme un système homogène, la dogmatique ne doit user que d'un seul principe de connaissance. Luther a indiqué ce principe en affirmant que Dieu ne peut être connu que par le Christ. Il a ainsi donné une indication positive en vue d'une réforme de la théologie. Mais cette réforme, il ne l'a pas accomplie lui-même. Mélanchthon, après avoir encore fait état du principe christocentrique dans l'édition des *Loci* de 1535, en revient à la méthode de la scolastique dans l'édition de 1543 où il donne pour fondement à la doctrine chrétienne de Dieu une théologie naturelle puisée chez Aristote. Il renonce par là même à construire le système dogmatique d'après la méthode proposée par Luther. « Telle est précisément, déclare Ritschl, l'oeuvre que j'entreprends et j'ai l'assurance que les documents doctrinaux de la Réformation m'en donnent le droit et m'en font un devoir. » (1).

La méthode que Ritschl formule et préconise lui permet de conserver à la doctrine chrétienne le caractère d'une connaissance religieuse. Ce caractère ressort tout particulièrement dans la théologie proprement dite et la christologie. Ritschl déclare explicitement que « la théologie doit sauvegarder l'originalité de l'idée de Dieu, laquelle idée s'énonce en jugements de valeur » (2). La dogmatique est donc fondée à écarter une notion de l'essence divine qui n'exprime pas ce que Dieu est pour la communauté chrétienne. Il en est ainsi de l'idée de l'absolu, objet de la spéculation de Hegel et de Frank ; le terme d'absolu signifie proprement « ce qui est à part et sans relation » ; la notion de l'absolu est précisément le contraire de la notion religieuse de Dieu et dès lors n'a pas droit de cité dans la théologie (3). Au lieu de commencer par définir ce que Dieu est en soi, la dogmatique est en droit de débiter par la notion de Dieu fondée sur la révélation chrétienne et exprimant ce que Dieu est dans sa relation avec les

(1) *Ibid.*, III, p. 7 ; cf. *Theologie und Metaphysik*, pp. 85 ss.

(2) *Ibid.*, III, p. 214.

(3) A. RITSCHL, *Theologie und Metaphysik*, pp. 42 ss.

hommes. C'est dans l'amour que consiste d'après Ritschl l'essence divine (1).

Ritschl procède de même dans la christologie. Il élimine du système doctrinal tout ce qui est en dehors de l'expérience de la communauté. Telles sont les notions de la préexistence du Christ, de la divinité éternelle du Fils de Dieu (2). La question de savoir comment le Christ est devenu ce qu'il est pour nous est un problème que la dogmatique doit laisser de côté pour se borner à montrer ce qui fait la valeur de sa personne pour les croyants (3). « Tout ce qui, dans les expressions apostoliques, dépasse la signification pratique du terme de Seigneur appartient au domaine spécial de la gnose, science qui pose plus de problèmes qu'elle n'en résout » (4).

§ 3. — *Les rapports de la dogmatique avec la métaphysique et la science historique*

La dogmatique qui se fonde exclusivement sur la révélation et se place invariablement au point de vue de la communauté se distingue par là même, de la façon la plus nette, de la connaissance théorique à tous ses degrés. Elle traite d'autre part de certains objets qui peuvent aussi relever de la métaphysique et de la science historique, Dieu et la personne de Jésus-Christ. La question qui se pose est celle des relations entre la théologie chrétienne et la théodicée, la christologie et l'étude historique de la vie de Jésus.

La foi religieuse entend par Dieu une personnalité consciente, une puissance souveraine qui domine sur le monde et assure à l'homme son indépendance spirituelle. Une telle idée de Dieu n'appartient pas à la métaphysique (5).

Inversement, les notions métaphysiques de Dieu sont sans valeur religieuse. Définir Dieu avec Philon et les néoplatoniciens l'Etre infini, c'est ne pas le distinguer du monde. Les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu mènent aux idées d'une cause première et d'un but dernier du monde, c'est-à-dire à des conceptions de l'unité du monde qui sont

(1) *Ibid.*, pp. 46 ss.

(2) A. RITSCHL, *R. u. V.*, III, pp. 443 ss.

(3) *Ibid.*, III, p. 426 ; cf. *Theologie und Metaphysik*, p. 86.

(4) *Ibid.*, III, p. 379.

(5) A. RITSCHL, *R. u. V.*, III, p. 17, *Theologie und Metaphysik*, p. 36.

« neutres à l'égard de toute religion » (1). Sans doute, les théologiens scolastiques ont usé de ces preuves empruntées à la métaphysique grecque, mais ce n'est pas par cette méthode qu'ils ont acquis la notion chrétienne de Dieu ; cette notion, ils l'ont reçue du christianisme lui-même. S'ils ont fait usage de la téléologie d'Aristote, c'est parce que ce philosophe désigne sous le nom de Dieu le but suprême des choses ; en réalité par un nom identique la métaphysique et la religion expriment deux notions différentes. « Un tel emploi de la métaphysique doit être exclu de la théologie si l'on veut maintenir le caractère positif propre à celle-ci » (2).

La communauté reconnaît en Jésus le révélateur ; elle voit dans son œuvre l'œuvre même de Dieu et assigne à sa personne la relation spéciale avec Dieu qu'exprime le terme de Christ (3). Cette conception chrétienne de la personne de Jésus-Christ est nécessairement en dehors de l'horizon de l'historien ou du philosophe qui, prétendant faire une étude impartiale, s'efforce de comprendre et d'apprécier « la religion de Jésus ». Quelque cas qu'il fasse de la morale évangélique, si haut qu'il place la conscience religieuse de Jésus, il ramène fatalement la personne qu'il étudie au niveau de l'humanité, sans lui concéder d'autre valeur que celle d'un modèle qu'il s'agirait d'imiter.

Une telle conception est en opposition directe avec celle de la foi chrétienne. Le seul essai d'écrire une vie de Jésus suppose chez l'auteur l'abandon de la conviction que Jésus est au-dessus de l'humanité. « Ce n'est pas l'effet du hasard, dit Ritschl en pensant à Strauss, que pour dépouiller la personne de Jésus de sa valeur religieuse, on ait essayé de composer sa biographie » (4). Entre ces deux conceptions, il y a toute la différence qui sépare deux attitudes à l'égard de la personne du Christ, celle de la foi positive et celle de la neutralité religieuse. La dogmatique, adoptant la conception de la foi chrétienne, doit la légitimer.

Une intelligence réellement historique de la personne de Jésus exige, dit-on, que l'on fasse abstraction de la foi et de l'appréciation religieuse de cette personne. En réalité,

(1) A. RITSCHL, *R. u. V.*, III, p. 17 ; *Theologie und Metaphysik*, p. 35.

(2) A. RITSCHL, *R. u. V.*, III, p. 17 ; cf. *Theologie und Metaphysik*, pp. 36 ss.

(3) A. RITSCHL, *Theologie und Metaphysik*, p. 57.

(4) A. RITSCHL, *R. u. V.*, III, p. 3.

déclare Ritschl, c'est le contraire qui est vrai. La foi seule saisit dans son originalité spécifique la personne historique de Jésus. Les auteurs qui traitent de la religion de Jésus et voient en elle l'idéal de la piété, oublient un point capital ; en tant qu'il est l'auteur du pardon que reçoivent les disciples, Jésus est en dehors de toute imitation possible (1). Le côté par lequel Jésus-Christ s'oppose aux chrétiens, par conséquent ce qu'il y a de spécifique en lui, n'est accessible qu'à la foi. Une étude entreprise dans un esprit « d'impartialité historique » ne peut donc que méconnaître et effacer le caractère propre de la personne de Jésus. La foi en Jésus, telle que la possède la communauté chrétienne, loin d'empêcher de concevoir sa personne d'une manière réellement historique, est au contraire le seul moyen d'arriver à la connaître dans toute la plénitude de sa réalité (2).

(1) *Ibid.*, III, p. 2.

(2) *Ibid.*, III, p. 2.

DEUXIÈME PARTIE

L'ÉCOLE DE RITSCHL

Quelle que soit l'appréciation critique que l'on porte sur l'œuvre de Ritschl, on doit reconnaître qu'elle a exercé sur le mouvement théologique une action puissante et durable. Sans doute, Ritschl n'a pas construit un système achevé dans toutes ses parties, mais il a assigné à la dogmatique un programme précis et lui a indiqué une méthode nouvelle. Ferme-ment convaincu de l'excellence des principes qu'il fait valoir, animé d'une robuste confiance en lui-même; il prétend apporter enfin à l'Eglise évangélique la théologie dont elle a besoin.

Les conceptions qu'il défend font l'objet de discussions passionnées. Il rejette en bloc toutes les méthodes régnantes ; les défenseurs de l'orthodoxie traditionnelle, de la théologie de la conscience et de la dogmatique philosophique s'unissent contre l'adversaire commun.

Ritschl publie en 1874 le troisième et dernier volume de son ouvrage capital. A partir de 1876, Frank, Pffeiderer, Luthardt (1) et Lipsius prennent position contre la théologie nouvelle (2). Ritschl riposte dans son traité « *Théologie et Métaphysique* » (1881), où il s'efforce de justifier la méthode qu'il emploie et attaque celle de Luthardt et de Frank.

La théologie de Ritschl ne donne pas seulement lieu à des controverses très vives entre dogmaticiens ; elle agite les milieux ecclésiastiques. En 1881, H. Schultz, collègue de Ritschl à Göttingue, étudie le problème christologique en

(1) CHR. ERNST LUTHARDT (1823-1902), professeur à Leipzig.

(2) Sur ces premières attaques, cf. OTTO RITSCHL, *Albrecht Ritschls Leben*, II, Freiburg i. B. et Leipzig, 1896, pp. 301 ss.

suivant la méthode nouvelle (1). Il met ainsi en évidence les résultats auxquels elle conduit. L'effet de cette publication ne se fait pas attendre. A partir de 1881, la christologie de Schultz et les doctrines de Ritschl figurent à l'ordre du jour de nombreuses assemblées ecclésiastiques. Celles-ci les condamnent comme s'écartant du dogme traditionnel et signalent le danger qu'elles présentent pour la foi de l'Eglise. Toute une littérature polémique surgit pour défendre contre Ritschl les points menacés de la doctrine orthodoxe (2).

Si la théologie nouvelle provoque une opposition violente, elle trouve aussi des défenseurs décidés. En 1883, Thikoetter, pasteur à Brême, proteste contre les jugements portés contre elle par les conférences pastorales de l'année précédente. Il cherche à montrer que les conceptions de Ritschl sont mal comprises par ceux qui les condamnent, et pour les faire apprécier avec plus d'équité, il en présente lui-même un exposé fidèle (3).

Jusque vers 1874, Ritschl reste un théologien isolé. Professeur depuis près de vingt ans, d'abord à Bonn, puis à Göttingue (4), il avait eu de nombreux auditeurs, il n'avait pas formé de disciples. A partir de 1875, les idées qu'il expose dans ses livres gagnent l'adhésion d'un nombre grandissant de jeunes théologiens qui entrent en relation avec lui.

Wilhelm Herrmann, le premier, alors privatdocent à Halle, écrit à Ritschl qu'il a reçu de lui « les impulsions théologiques décisives » (5). Julius Kaftan, professeur à Bâle, déclare que l'ouvrage capital de Ritschl « l'a amené à des conceptions théologiques mieux fondées » (6). Paul Lobstein, professeur à Strasbourg, fait connaître Ritschl au public français comme « l'un des théologiens les plus éminents de l'Allemagne contemporaine », lequel, « fidèle à l'une des pensées maîtresses

(1) HERMANN SCHULTZ, *Die Lehre von der Gottheit Christi*, Gotha, 1881.

(2) Cf. O. RITSCHL, *ouvrage cité*, II, pp. 387 ss.

(3) Cf. *supra*, p. 5.

(4) A. RITSCHL, Privatdocent à Bonn en 1846, professeur à Bonn en 1852, appelé à Göttingue en 1864.

(5) Lettre de Hermann à Ritschl, du 22 janvier 1875 (O. RITSCHL, *ouvrage cité*, II, p. 267).

Cf. MAURICE GOGUEL, *Wilhelm Herrmann et le problème religieux actuel*, Paris, 1905, p. 8.

(6) JULIUS KAPTAN, *Das Wesen der christlichen Religion*, Basel, 1881, préface, p. VI.

de nos réformateurs, se voit attaqué par les prétendus héritiers de la Réforme et accusé de trahir les intérêts d'une Eglise dont il a ressaisi avec bonheur et dont il défend avec énergie l'une des conquêtes les plus précieuses » (1). Max Reischle, *repetent* à Tubingue, reconnaît « qu'il doit à Ritschl ses conceptions théologiques fondamentales » (2).

Theodor Häring, professeur à Tubingue, rappelant l'apparition de l'école, relèvera l'attrait qu'exerçait sur l'esprit des étudiants d'alors une théologie qui présentait enfin un caractère d'unité, possédait une méthode précise et un programme défini. « Elle affranchissait de l'autorité de la dogmatique ecclésiastique, du subjectivisme des libéraux, des subtilités des conciliateurs ; c'était une théologie libératrice » (3). Johannes Gottschick (4) rappellera de même que l'un des mérites essentiels que présentait l'œuvre de Ritschl était d'unir de la façon la plus intime les deux conditions de toute théologie, la valeur scientifique et le caractère ecclésiastique. « Avec Ritschl, dit-il, la dogmatique prenait position dans l'Eglise, dans la foi de l'Eglise... Notre groupe théologique avait conscience que c'était là une position nouvelle » (5). Gottschick s'efforce de montrer que la théologie de Ritschl répond mieux que la théologie dite ecclésiastique aux besoins pratiques de l'Eglise (6). Ferdinand Kattenbusch, professeur à Giessen, indique qu'elle trouve dans l'évangile un fondement et une norme objective qui font défaut à la « théologie romantique » sous toutes ses formes (7).

L'école de Ritschl ne compte pas seulement des systématiciens, mais des exégètes et des historiens tels que Hermann

(1) PAUL LOBSTEIN, *La notion de la préexistence du Fils de Dieu*, Paris, 1883, p. 128.

(2) MAX REISCHLE, *Ein Wort zur Controverse ueber die Mystik in der Theologie*, Freiburg i. B., 1886, préface, p. I.

(3) THEODOR HAERING, professeur à Zurich (1886), à Goettingue (1889), à Tubingen (1895), *In welchem Sinn duerfen wir uns immer noch « Goettinger » heissen ?* (*Zeitschr. fur Theologie und Kirche*, 1910, pp. 168, 169).

(4) JOHANNES GOTTSCHICK (1847-1907), professeur à Giessen (1882), à Tubingue (1893).

(5) J. GOTTSCHICK, *Die Entstehung der Losung der Unkirchlichkeit der Theologie* (*Z. f. Th. u. K.*, 1903, pp. 78, 79).

(6) J. GOTTSCHICK, *Die Kirchlichkeit der sogenannten kirchlichen Theologie geprueft*, Freiburg i. B., 1890.

(7) FERDINAND KATTENBUSCH, *Von Schleiermacher zu Ritschl*, 3^e édit., Giessen, 1903, pp. 59 ss.

Schultz (1), auteur d'une *Théologie de l'Ancien Testament* (1869, 5^e édit. 1896, Emil Schuerer (2) qui écrit l'*Histoire au peuple juif au temps de Jésus-Christ* (2 vol., 1886, 1890 ; 4^e édit., 3 vol., 1901-1908), Ferdinand Kattenbusch (3) qui transforme la symbolique en une étude comparative des différents types ecclésiastiques, Adolf Harnack qui renouvelle l'histoire des dogmes (4). Les principaux historiens qui appartiennent à la seconde génération de l'école de Ritschl sont Paul Drews (5), Otto Ritschl (6), et Johannes Weiss (7).

En peu d'années, le mouvement théologique déterminé par Ritschl prend un développement qui frappe ceux qui en sont les témoins. Un observateur impartial, Willibald Beyschlag, professeur à Halle, écrit déjà en 1884 : « Il n'est pas nécessaire d'appartenir à l'école de Ritschl et d'être d'accord avec elle sur tous les points pour reconnaître dans son apparition l'événement théologique le plus important du dernier quart de siècle... Il est incontestable que la plupart des jeunes dogmaticiens se sont tournés vers elle ; ils représentent des forces non seulement par les capacités scientifiques dont ils sont doués, mais par la piété qui les anime et la conscience qu'ils apportent à leur tâche. Cette école occupe déjà une position très forte dans les Universités et dans l'Eglise » (8).

La mort de Ritschl, survenue en 1889, n'arrête pas les progrès de la théologie nouvelle. Un adversaire pouvait écrire en 1890 : « Ritschl n'a pas disparu ; il survit dans ses disciples et par ses livres ; il agit par sa doctrine qui pénètre comme un levain dans les conceptions théologiques ac-

(1) HERMANN SCHULTZ (1836-1903), professeur à Göttingue depuis 1876.

(2) EMIL SCHUERER (1844-1910), professeur à Giessen (1878), à Kiel 1886, I, Freiburg i. B., 1892.

(3) FERDINAND KATTENBUSCH, professeur à Giessen (1878), à Kiel (1890), à Göttingue (1895), et à Halle. *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde*, I, Freiburg i. B., 1892.

(4) ADOLF HARNACK, professeur à Giessen (1879), à Marbourg (1886), à Berlin depuis 1888. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 vol., Freiburg i. B. et Leipzig, I, 1886, 2^e édit., 1887 ; II, 1^{re} et 2^e édit., 1890 ; 3^e édit., I-III, 1894-1897 ; 4^e édit., I-III, Tubingen, 1909-1910.

(5) PAUL DREWS, professeur à Iéna (1894), à Giessen (1901), à Halle (1908).

(6) OTTO RITSCHL, fils et biographe d'Albrecht Ritschl, professeur à Kiel (1889), à Bonn (1894).

(7) JOHANNES WEISS (1863-1914), professeur à Göttingue (1890), à Marbourg (1895), à Heidelberg (1908).

(8) WILLIBALD BEYSLAG, *Deutsch-Evangelische Blätter*, 1884, p. 136.

tuelles » (1). A cette époque, se fonde la revue théologique de l'école (2). Celle-ci compte alors des représentants dans la plupart des Universités d'Allemagne (3). Goettingue et Giessen (4) en sont les principaux foyers. Hermann Schultz et Theodor Haering enseignent à Goettingue ; Ferdinand Kattensbusch, Emil Schuerer et Johannes Gottschick à Giessen ; Wilhelm Herrmann à Marbourg ; Julius Kaftan et Adolf Harnack à Berlin ; Hans-Heinrich Wendt à Heidelberg ; Max Reischle, alors professeur au gymnase de Stuttgart, sera appelé à Giessen en 1892 (5). A Strasbourg, Paul Lobstein expose la méthode théologique nouvelle, et ses ouvrages français la font connaître de ce côté du Rhin.

Ces maîtres éminents ont conscience de représenter une théologie qui, par son fondement historique, sa méthode scientifique et sa valeur religieuse, l'emporte sur toutes les autres. D'autre part, s'ils sont d'accord pour adopter les principes que Ritschl a posés, ils les font valoir d'une manière personnelle et aboutissent à des résultats parfois opposés. Ces différences, déjà sensibles à l'origine, dû vivant même de Ritschl, apparaîtront toujours plus nettement aussi bien dans le domaine de l'apologétique que dans celui de la dogmatique.

CHAPITRE I.

L'APOLOGÉTIQUE

Les principes de Ritschl n'entraînent pas seulement une réforme de la dogmatique, ils conduisent d'une manière aussi

(1) G.-C.-A. SCHULZE, *Pietismus, Ritschlsche Theologie und Luthertum*, Hannover, 1890, p. 4.

(2) *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. Cette revue est dirigée d'abord par J. GOTTSCHICK, de 1890 à 1906, puis, après la mort de Gottschick, par W. HERRMANN et M. RADE, tous deux professeurs à Marbourg. Nous la désignerons par *Z. f. Th. u. K.*

(3) Cf. O. RITSCHL, ouvrage cité, II, pp. 333, 334.

(4) Cf. BERNHARD STADE, professeur à Giessen, *Die Reorganisation der theologischen Fakultät zu Giessen in den Jahren, 1878-1882*, Giessen, 1894.

(5) MAX REISCHLE (1858-1905), professeur à Giessen (1892), Goettingue (1895), Halle (1897).

directe à une nouvelle conception de l'apologétique. Les théologiens qui se rattachent à Schleiermacher ou à Hegel sont d'accord pour considérer la religion comme inhérente par quelque côté à l'esprit humain ; les conceptions dogmatiques, qu'ils présentent comme l'expression d'une expérience intime ou le développement dialectique d'une idée, portent en elles un motif de conviction interne ; elles traduisent les données de la conscience religieuse ou répondent aux besoins logiques de l'esprit. Il n'en est pas de même lorsqu'on affirme avec Ritschl que la doctrine chrétienne se fonde exclusivement sur la révélation. Il s'agit alors de montrer que celle-ci apporte à l'homme la connaissance de certaines notions qui sans elle seraient inaccessibles, mais qui, une fois connues, s'imposent à l'esprit humain.

§ 1. — A. Ritschl et W. Herrmann

Dans une première période, Ritschl avait tenté de donner à l'argument moral de Kant la valeur d'une démonstration scientifique ; il avait essayé de montrer que l'idée chrétienne de Dieu s'impose à la raison théorique (1). Il finit par abandonner complètement cette méthode contraire aux principes essentiels de sa théologie (2).

La doctrine chrétienne est en effet, selon lui, l'expression d'une connaissance religieuse, c'est-à-dire pratique. C'est méconnaître ce caractère que de chercher la confirmation des vérités chrétiennes dans les notions théoriques d'une philosophie quelconque. « Les conceptions chrétiennes du monde et de la vie sont opposées aussi bien aux conceptions du matérialisme qu'à celles qui se trouvent dans les systèmes de l'idéalisme moniste... On ne peut donc obtenir ni une preuve directe, ni une preuve indirecte de la vérité de la révélation chrétienne en montrant l'accord du christianisme avec n'importe quelle conception philosophique ou juridique du monde ; le christianisme en est au contraire l'antithèse. » (3).

La véritable preuve de la vérité de la révélation réside dans le fait que la conception du monde qu'elle détermine et l'idéal qu'elle propose à la vie humaine satisfont les aspirations pra-

(1) A. RITSCHL, *R. u. V.*, III, 1^{re} édit., pp. 190-192.

(2) Sur l'évolution de la pensée de Ritschl, cf. HENRI SCHOEN, *Les Origines historiques de la théologie de Ritschl*, Paris, 1893, pp. 63 ss.

(3) A. RITSCHL, *R. u. V.*, III, 3^e édit., p. 24.

tiques de l'esprit (1). C'est à cette preuve intrinsèque que la théologie doit avoir recours (2). Ritschl la développe dans son traité sur *La perfection chrétienne* (1874) et dans son *Discours sur Luther* (1883).

« Dans notre existence naturelle, dit-il, nous sommes aussi dépendants qu'il est possible, notre liberté est paralysée par des entraves de toute espèce, notre vie est exposée à des maux sans nombre qui proviennent de la nature ou de la société ; le monde entier nous écrase de tout son poids. Où trouvons-nous une confirmation du sentiment de notre dignité propre ? Sera-ce dans nos capacités spirituelles ? Elles peuvent venir à manquer. Dans notre volonté ? Elle peut fléchir. Dans le fait de savoir que notre écrasement est fatal ? Cette certitude nous ferait perdre le sentiment de notre valeur propre, renoncer à notre titre de noblesse... A cette situation, il n'y a d'autre issue que la voie offerte par la religion » (3). Mais le besoin d'indépendance à l'égard du monde, qui est le mobile de toute foi religieuse, ne trouve pas une satisfaction égale dans toutes les religions. Le paganisme est impuissant à le satisfaire pleinement. L'idée qu'il présente de la divinité n'est pas suffisamment distincte de celle du monde (4). La révélation chrétienne au contraire confirme l'homme dans le sentiment de sa vraie vocation et lui permet de la réaliser. « Elle grave en nous la certitude que notre dépendance à l'égard du monde et notre faiblesse dont nous faisons l'expérience par le péché ne nous rendent pas trop vils pour oser nous confier en Dieu comme en notre Père, nous approcher de lui, nous attacher humblement à lui et faire ainsi l'expérience que toutes choses concourent au bien de ceux qui l'aiment » (5). La foi en Dieu, dont la révélation nous rend capables, est la puissance par laquelle nous nous élevons au-dessus du monde et nous le dominons » (6). Elle permet au chrétien de s'opposer *qualitativement* au monde, non comme une partie à d'autres parties d'un même ensemble, mais comme un tout à un autre tout. C'est une perfection de ce

(1) *Ibid.*, III, p. 25.

(2) *Ibid.*, III, p. 25.

(3) A. RITSCHL, *Die christliche Vollkommenheit*, 3^e édit., pp. 18, 19.

(4) *Ibid.*, pp. 11, 12.

(5) A. RITSCHL, *Drei akademische Reden*, p. 11.

(6) *Ibid.*, p. 15.

genre que le christianisme propose à l'homme (1). Apportant à l'homme la libération spirituelle à laquelle il aspire, le christianisme atteint seul le but auquel tendent toutes les religions; il n'est pas une religion seulement supérieure aux autres, il est la seule vraie religion (2).

D'après Wilhelm Herrmann (3), comme d'après Ritschl, le besoin religieux résulte de la situation contradictoire que l'homme occupe dans le monde. Il est inhérent à l'homme, selon Ritschl, en tant qu'il a conscience de sa dignité spirituelle, selon Herrmann, en tant qu'il est un être moral. Dans sa volonté, il se sent obligé par une loi intérieure et absolue. En vertu de l'autonomie de la volonté, il se considère lui-même comme une fin dernière et non comme un simple moyen; d'autre part, dans son existence naturelle, il fait partie intégrante de la chaîne des causes et des effets. Le conflit entre la loi morale absolue et l'état de dépendance dans lequel l'homme se trouve dans le monde ne peut être résolu que par un acte de foi en une puissance qui gouverne le monde et garantit à l'homme la réalisation de sa destinée spirituelle. Telle est précisément le Dieu révélé en Jésus-Christ.

Si la conscience morale rend l'homme apte à devenir le sujet de la religion, elle ne produit pas spontanément, comme le voulait Kant, la foi religieuse; elle n'en fait naître que le besoin. A ce besoin répond la révélation de Dieu en Jésus-Christ. Dans la personne de Jésus, Dieu se manifeste comme la puissance souveraine du bien, celle en qui l'homme a besoin de se confier. La foi chrétienne, acte de confiance dans le Dieu révélé, rend seule possible le développement de la vie morale.

C'est dans l'éthique que l'apologétique trouve son fondement. Elle consiste à montrer que la conception chrétienne du monde satisfait seule les besoins de l'esprit moral et assure à l'homme la position qu'il revendique, au-dessus de la nature.

(1) A. RITSCHL, *Die christliche Vollkommenheit*, pp. 5-10; 21-23.

(2) *Ibid.*, p. 12.

(3) WILHELM HERRMANN, *privatdocent* à Halle en 1874, professeur à Marbourg depuis 1879. *Die Metaphysik in der Theologie*, Halle, 1876, *Die Religion im Verhältniss zum Weiterkennen und zur Sittlichkeit*, Halle, 1879. Cf. MAURICE GOGUEL, *Wilhelm Herrmann et le problème religieux actuel*, Paris, 1905. L'étude si complète de Maurice Goguel nous permet de nous borner à indiquer très brièvement les conceptions de Herrmann.

La conception du monde fondée sur la révélation évangélique est ainsi pratiquement nécessaire à l'homme en tant qu'être moral. La théologie qui a pour objet non seulement d'exposer la foi chrétienne, mais d'en faire ressortir la valeur universelle, doit montrer la solidarité qui l'unit à la vie morale. Mais elle doit se rendre compte que les conceptions chrétiennes ne s'imposent qu'à des hommes qui reconnaissent, pour l'avoir saisie dans leur conscience, la réalité de la loi morale dans son absoluité et son universalité.

§ 2. — J. Kaftan

Julius Kaftan (1) traite le problème apologétique dans toute son ampleur. Il commence par établir ce qu'est l'essence de la religion chrétienne (2) et définit par là l'objet de l'apologétique ; dans un second ouvrage il cherche à fournir la preuve de la vérité du christianisme (3).

Cette preuve, la théologie ne saurait, d'après lui, se dispenser de l'établir. Kaftan s'inscrit en faux contre la thèse de Ritschl suivant laquelle la théologie devrait se borner à donner un exposé précis, cohérent et complet de la doctrine chrétienne, laissant celle-ci s'imposer par sa valeur intrinsèque (4). La dogmatique ne peut, selon Kaftan, tenir lieu d'apologétique. Sans doute la foi ne demande pas de preuve, elle a sa certitude propre ; mais le croyant, en tant qu'homme qui pense, doit s'assurer que la vérité accessible à la foi est en harmonie avec ce qu'il reconnaît d'autre part comme vrai. De plus, la communauté chrétienne ne saurait s'isoler du reste de la société humaine, elle doit être en mesure de défendre la vérité du christianisme contre ceux qui sont étrangers à la foi religieuse (5).

Il s'agit donc de fournir une démonstration scientifique, qui ne s'appuie que sur des faits que chacun peut constater et soit de nature à convaincre tout homme qui réfléchit.

(1) JULIUS KAFTAN, professeur à Bâle (1874), à Berlin depuis 1883.

(2) J. KAFTAN, *Das Wesen der christlichen Religion*, Basel, 1881, 2^e édit., 1888.

(3) J. KAFTAN, *Die Wahrheit der christlichen Religion*, Basel, 1888.

(4) Cf. A. RITSCHL, *R. u. V.* III, p. 25.

(5) J. KAFTAN, *Die Wahrheit...* p. 7.

L'argumentation de Herrmann ne répond pas à ces conditions. Elle a le défaut capital d'opérer avec une notion de la religion qui repose sur l'éthique de Kant, c'est-à-dire sur une théorie philosophique qui comme toute théorie est contestable (1). En réalité, la religion n'a pas pour mobile initial la conscience qu'a l'homme de sa supériorité sur la nature ; la conscience de la dignité spécifique de l'homme n'apparaît qu'à un certain degré de la vie spirituelle ; dans les religions inférieures, elle n'existe pas (2). Or une définition de l'essence de la religion, pour avoir une valeur scientifique, ne doit tenir compte que des caractères communs à toutes les religions historiques (3).

Tel qu'il se manifeste partout, le besoin religieux n'est pas essentiellement d'ordre éthique, mais d'ordre naturel ; il a pour objet, non la réalisation d'idéaux moraux, mais l'appropriation de biens, il est un besoin de vie et non de vie parfaite (4). Dans toutes les religions, le mobile essentiel est identique, c'est la disproportion qui existe entre l'aspiration de l'homme au bonheur et la satisfaction de ce besoin. A l'origine, c'est dans le cadre de la vie naturelle et des biens qu'offre le monde que l'homme cherche le bonheur, sans parvenir à l'atteindre ou à le conserver ; le sentiment de l'insécurité de la vie, de l'instabilité des biens qu'il possède, la conscience qu'il prend de la limite de ses forces l'amènent à implorer le secours d'une puissance supérieure. Tel est le sens du culte que, dans les religions primitives, il rend à la divinité (5). A un degré supérieur, l'homme parvient à l'idée, plus ou moins nette, que le besoin de vie qu'il éprouve ne peut trouver de satisfaction complète dans le monde ; ses aspirations s'élèvent vers la divinité elle-même. C'est ici qu'apparaît la disposition spécifiquement religieuse de l'âme humaine. Sans doute, le besoin religieux reste foncièrement identique, il a toujours pour objet la possession d'un bien, mais ce bien consiste dans la participation à la vie divine (6). De moyen qu'elle était à l'origine, la religion devient ainsi une fin. Le culte n'a plus pour but d'assurer à l'homme d'autre

(1) J. KAFTAN, *Das Wesen...*, 2^e édit., pp. 12 ss.

(2) *Ibid.*, p. 84.

(3) *Ibid.*, p. 15.

(4) *Ibid.*, p. 52.

(5) *Ibid.*, pp. 64 ss.

(6) *Ibid.*, pp. 69, 70.

bien que la communion avec Dieu ; l'aspiration religieuse devient un besoin qui, comme tous les besoins, demande à être satisfait (1).

La religion atteint son plein développement lorsqu'elle tend à un bien suprême et supraterrrestre derrière lequel s'effacent et disparaissent les biens du monde. Cette tendance religieuse naturelle, par antithèse à la disposition morale de l'homme, apparaît avec une pureté parfaite dans les religions de l'Inde. La communion mystique avec la divinité en est le but, le renoncement aux biens terrestres et la négation des devoirs correspondants en sont les moyens (2).

Le caractère distinctif du christianisme tient au genre particulier du bien suprême que propose cette religion. Le royaume de Dieu est essentiellement un bien supraterrrestre dont la possession constitue la félicité ; d'autre part, il est un idéal moral à la réalisation duquel les chrétiens doivent collaborer (3). Loin d'être la négation du monde, le christianisme place l'homme dans une relation positive avec le monde ; la religion y conserve son caractère propre, celui d'aspirer à un bien suprême et ne devient pas un appendice de l'éthique ; ce bien ayant pour terme correspondant dans le monde un idéal moral, l'éthique devient un élément de la religion (4).

On ne saurait établir la vérité du christianisme en se bornant à montrer que l'idéal présenté dans le royaume de Dieu répond à la fois à la tendance religieuse et à la disposition morale de l'âme humaine. De cette harmonie il ressort seulement que l'idéal chrétien peut être proposé à tous les hommes tels qu'ils sont (5). Il ne suit pas de là qu'il s'impose comme vrai à l'esprit humain. C'est ce dernier point que l'apologétique doit établir. L'argumentation qui convient consiste à montrer que l'idée chrétienne du royaume de Dieu constitue le principe suprême dont la raison a besoin pour comprendre le monde (6).

La science ne saurait expliquer le monde, car elle n'en connaît ni la cause première ni le but dernier. L'esprit ne

(1) *Ibid.*, pp. 152, 153.

(2) *Ibid.*, pp. 71 ss.

(3) *Ibid.*, p. 81.

(4) *Ibid.*, p. 212.

(5) *Ibid.*, p. 264.

(6) J. KAPLAN, *Die Wahrheit...* p. 14, 15.

peut s'élever à cette connaissance que par la voie spéculative qui consiste à expliquer le monde en prenant pour principe une idée de la raison (1). La question est de savoir quelle doit être cette idée première. Sera-t-elle d'ordre théorique ou d'ordre pratique ? Pour en décider, il faut se demander quel est l'élément primordial et dominant de la vie spirituelle. L'observation montre avec évidence que c'est non l'intelligence mais la volonté. La volonté de vivre est le mobile initial de toute activité. L'intelligence n'est qu'une arme par laquelle l'homme se rend maître des choses en vue de sa vie propre et de son bien-être (2). Lorsque l'esprit veut parvenir au degré suprême de la connaissance, il n'obéit pas à un intérêt purement intellectuel, au désir de posséder une science parfaite, mais à un intérêt pratique, celui que l'homme porte à sa propre vie et à sa destinée. « Nous voulons connaître la cause première et le but du monde parce que nous appartenons nous-mêmes au monde et que notre sort est lié au sien » (3). La raison spéculative ne doit donc pas expliquer l'homme par le monde, mais le monde par l'homme (4). Elle doit prendre pour principe une idée pratique, déterminée par un jugement de valeur. Or il existe trois formes du jugement de valeur et trois genres d'idées correspondantes (5), les idées esthétiques, les idées morales et les appréciations naturelles qui reposent sur le plaisir et la douleur. Les premières peuvent être écartées comme neutres à l'égard de toute conception du monde ; d'autre part, les idées éthiques, bien que spécifiquement distinctes des appréciations naturelles, ne vont pas sans la représentation de biens qui leur correspondent et qu'en raison de cette relation nous appelons des biens moraux. Sans porter atteinte à la différence spécifique des notions morales et des appréciations naturelles, on peut donc tenter de parvenir à une explication spéculative de la vie morale de l'humanité en partant de l'idée d'un bien suprême (6).

Cette méthode paraît légitime dès que l'on reconnaît que l'idée pratique maîtresse est celle d'un souverain bien. Seule

(1) *Ibid.*, pp. 276-377.

(2) *Ibid.*, p. 386 ss.

(3) *Ibid.*, p. 389.

(4) *Ibid.*, p. 380.

(5) *Ibid.*, p. 428, cf. *Das Wesen...*, p. 53.

(6) *Ibid.*, p. 430.

cette idée est propre à servir de principe à une conception du monde. L'exemple de Kant atteste que l'on ne peut parvenir à une conception du monde par la voie de la raison pratique sans faire intervenir le besoin de la félicité. En partant de l'idée d'un bien suprême comme d'un idéal qui doit être réalisé, on parvient à expliquer le monde, c'est-à-dire à en comprendre la raison d'être et le but. Il a pour but et pour raison d'être la réalisation de cet idéal ; tel qu'il existe, il est organisé en vue de cette fin (2).

Il resté à chercher quel sera ce souverain bien. Il ne peut être que celui dont la possession offre une satisfaction parfaite aux aspirations qui se manifestent dans la vie de l'humanité. Or, rien dans le monde ne procure à l'âme une telle satisfaction ; le bien suprême ne peut donc se trouver qu'en dehors du monde, là où la religion le cherche. Si l'on adopte l'idée exclusivement religieuse du souverain bien comme principe d'une explication du monde, on aboutit aux conceptions du panthéisme mystique. D'après ce système, le monde et la vie humaine émanent de Dieu et rentrent en Dieu ; l'âme doit tendre à se libérer le plus complètement possible du monde et de la vie dans le monde pour retrouver son unité originelle avec la divinité ; les réalités de la terre n'existent que pour que l'homme y renonce.

Que vaut une telle conception ? Elle est parfaitement logique, mais pratiquement inadmissible. Il est en effet impossible à l'esprit humain de n'attribuer aucune valeur positive à quoi que ce soit dans le monde ; il ne peut se résoudre à apprécier de la sorte le développement spirituel de l'humanité ; tel qu'il se réalise dans l'histoire, il nous apparaît avec évidence comme un bien. Dès lors, l'idée purement religieuse du bien suprême ne saurait satisfaire la raison.

Le bien suprême et supraterrestre ne saurait être en opposition avec les biens dont l'esprit a reconnu la valeur. Il doit se trouver dans la ligne du développement historique de l'humanité, de telle sorte que l'histoire du genre humain puisse être comprise comme le moyen positif de sa réalisation. Ces conditions ne sont remplies que si le souverain bien est à la fois d'ordre religieux et moral (3). Tel est précisément le double caractère du royaume de Dieu. Il est d'une part l'idéal

(1) *Ibid.*, p. 428.

(2) *Ibid.*, p. 431.

(3) *Ibid.*, p. 518.

moral le plus élevé qui puisse être conçu, celui d'une association comprenant l'humanité entière, dans laquelle règne la loi morale suprême, celle de l'amour. Il est, d'autre part, le bien supraterrestre de la vie éternelle, dans la possession duquel réside la félicité.

Si donc l'esprit veut s'élever jusqu'au degré suprême de la connaissance, il n'a d'autre alternative que de recourir à l'idée chrétienne du royaume de Dieu, de la prendre pour principe d'une explication spéculative du monde.

La réalité du bien suprême ou l'existence du royaume de Dieu ne peut être l'objet d'une démonstration rationnelle. Le souverain bien est en effet supraterrestre ; or, aucun raisonnement ne permet de conclure de l'observation des faits à l'existence d'une réalité qui n'appartient pas au monde. Le royaume de Dieu reste pour la raison un postulat. Il ne devient une réalité certaine qu'à une condition, il faut qu'il soit porté à notre connaissance par une révélation intervenant dans l'histoire. La révélation du royaume de Dieu est ainsi un deuxième postulat, conséquence du premier. Cette révélation a-t-elle eu lieu ? L'histoire nous le montre.

La raison humaine se trouve ainsi amenée à reconnaître la nécessité de la révélation divine et, par là même, la légitimité de la foi chrétienne. Telle est la seule preuve que l'apologétique est en mesure de fournir (1).

La révélation, dont l'apologétique établit l'autorité, devient le fondement solide de la dogmatique.

§ 3. — H.-H. Wendt

A la méthode spéculative suivie par Kaftan, Hans-Heinrich Wendt (2) préfère celle de l'expérience. La spéculation peut en effet expliquer la réalité au moyen d'une idée, mais non prouver que l'idée à laquelle elle a recours n'est pas une illusion (3). Il n'y a, selon lui, de preuve directe et positive de la vérité du christianisme que la preuve expérimentale.

L'objet de l'apologétique chrétienne ne saurait être que l'évangile tel que Jésus-Christ l'a prêché. « L'évangile affirme

(1) *Ibid.*, p. 551.

(2) HANS-HEINRICH WENDT, professeur à Kiel (1883), à Heidelberg (1885), à Iéna (1893), *Der Erfahrungsbeweis für die Wahrheit des Christentums*, Göttingen, 1897.

(3) *Ibid.*, p. 8.

que Dieu, le Père céleste, dans son amour et par son pardon, vient au devant des hommes qui aspirent au salut et veulent accomplir sa volonté. Dieu les appelle à devenir ses enfants, les membres de son royaume, et à participer à la vie éternelle » (1).

La preuve parfaite serait celle qui établirait, sur la base d'une expérience universellement humaine, la vérité de ces conceptions spécifiquement évangéliques. Le problème apologetique se pose donc sous cette forme très précise : « Faisons-nous, en tant qu'hommes, des expériences qui attestent la volonté miséricordieuse et paternelle de Dieu et notre destination à la filialité divine ? » (2).

Ni les miracles, ni l'ordre du monde ne permettent de conclure à la vérité de l'idée chrétienne de Dieu (3). Reste à examiner notre vie spirituelle. Sommes-nous en relation seulement avec le monde sensible, ou éprouvons-nous l'action d'un Dieu qui nous élève à une vie supérieure dans sa communion ?

Chez les hommes en qui elle se réalise, l'expérience proprement religieuse produit un état de liberté et de félicité qui est pour eux la preuve expérimentale d'une telle action de Dieu. C'est là qu'était pour Jésus lui-même, pour saint Paul et tous les prophètes et mystiques du christianisme, le fondement véritable de la certitude religieuse (4).

Mais de telles expériences intimes ne sont probantes que pour ceux qui les éprouvent ou tout au moins qui ressentent en eux-mêmes quelque chose d'analogue. On ne saurait en tirer l'argument universellement intelligible et valable que l'apologetique doit être en mesure de fournir pour conserver un caractère scientifique. Celle-ci trouve l'assise qui lui convient, non dans l'expérience religieuse, d'un caractère trop individuel, mais dans l'expérience morale. Sur ce terrain se rencontrent ceux qui croient à l'évangile et ceux qui ne reconnaissent que l'autorité de la conscience (5).

L'expérience fondamentale de la vie morale est celle de la liberté. L'homme se sent moralement libre lorsqu'il obéit au devoir ; contre cette certitude intime, aucun raisonnement

(1) *Ibid.*, p. 14.

(2) *Ibid.*, p. 14.

(3) *Ibid.*, pp. 10-13.

(4) *Ibid.*, pp. 16 ss.

(5) *Ibid.*, pp. 20 ss.

philosophique concluant au déterminisme universel ne saurait prévaloir. La force merveilleuse que l'homme possède pour accomplir le bien fait de lui une exception dans le monde considéré comme un enchaînement mécanique de causes et d'effets. Par la liberté dont il est doué, l'homme est apte à participer à une vie supérieure dans laquelle cette liberté pourra pleinement s'exercer. La vie supérieure existe en puissance dans tout homme qui obéit à la voix de la conscience. « Comme chrétien, il parvient à réaliser la destinée à laquelle Dieu l'appelle comme homme » (1).

Il y a donc une harmonie parfaite entre l'expérience intime de la liberté morale et les affirmations de l'évangile. La liberté humaine est un fait unique au monde et ce caractère peut faire douter de sa réalité. Elle ne trouve son explication que dans la conception chrétienne du monde. Elle apparaît alors comme la capacité merveilleuse dont Dieu a doté l'homme pour lui permettre de parvenir à la filialité divine (2).

Si le sens et la portée de la liberté deviennent intelligibles à la lumière de l'évangile, inversement la réalité de la liberté atteste la vérité de l'évangile. Dans la force que l'homme sent en lui, toujours renaissante, pour accomplir le bien, il éprouve quelque chose de la grâce divine, toujours prête à pardonner à quiconque se repent et croit ; animé par une puissance susceptible d'un développement illimité, il fait l'expérience de la vie éternelle à laquelle il est destiné (3).

Une telle preuve de la vérité chrétienne est intelligible pour tous les hommes ; elle se rapporte directement aux conceptions spécifiquement évangéliques de Dieu et du salut (4).

A cette démonstration vient se joindre l'impression que nous recevons de la personne historique du Christ. Cette impression ne saurait être par elle-même un argument suffisant. La personne de Jésus dans laquelle nous constatons, comme le dit Herrmann, la puissance souveraine du bien, victorieuse du monde, resterait pour nous comme un miracle inexplicable si nous n'éprouvions pas en nous-mêmes quelque chose d'analogue. L'expérience de l'action de Dieu dans le

(1) *Ibid.*, p. 30.

(2) *Ibid.*, p. 31.

(3) *Ibid.*, p. 31, cf. H.-H. WENDT, *System der christlichen Lehre*, I, Göttingen, 1906, pp. 189 ss.

(4) *Ibid.*, p. 32.

Christ historique et celle de l'action de Dieu dans notre vie intime, rapprochées l'une de l'autre, s'éc'airent réciproquement. Notre conscience nous permet de comprendre le fait merveilleux qui nous apparaît en Jésus-Christ et l'impression que produit sur nous la personne du Christ ne confirme pas seulement, mais complète nos autres expériences. Telle qu'elle existe en nous ou telle que nous pouvons l'observer chez nos semblables, la puissance de vie morale dont nous sommes doués ne nous apparaît pas avec évidence comme une force divine. Nous n'en saisissons le caractère divin que là où elle se manifeste avec une pureté, une continuité, une perfection absolues, c'est-à-dire nulle part ailleurs qu'en Jésus-Christ. Tous les traits du caractère du Christ nous donnent la conviction qu'il était réellement, comme il en avait l'assurance intime, animé de la puissance de Dieu. Le Christ, en qui cette puissance se manifeste avec évidence, « est lui-même la preuve la plus frappante de la vérité de son évangile » (1).

§ 4. — A. Harnack

Adolf Harnack, professeur à Berlin (2), traite, dans une série de leçons données en 1900, de l'essence du christianisme (3). Il se place sur le terrain de l'histoire et non sur celui de la théologie systématique ; toutefois l'exposé qu'il présente révèle une intention apologétique et c'est à ce titre qu'il nous intéresse ici. Le but du livre de Harnack est de faire ressortir la valeur actuelle de l'évangile (4).

Harnack affirme qu'il s'est proposé une tâche purement historique, mais la science historique, telle qu'il la conçoit, fait œuvre d'apologétique. Elle n'est pas, dit-il, l'archéologie ; elle implique l'obligation de reconnaître dans les phénomènes

(1) *Ibid.*, p. 35.

(2) Cf. *supra*, p. 50, note 4.

(3) ADOLF HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1900. Ce livre devint l'objet d'ardentes polémiques, cf. E. ROLFÉ, *Harnacks Wesen des Christentums und die religiösen Stroemungen des Gegenwart*, Leipzig, 1903. Il eut un succès exceptionnel auprès du grand public. En 1902, vingt-cinq mille exemplaires avaient paru ; l'ouvrage était traduit en danois, en anglais, en suédois, en français.

(4) Cf. E. FOERSTER, *Harnacks Wesen des Christentums, eine Bestreitung oder eine Verteidigung des christlichen Glaubens* (Z. f. Th. u. K., 1902, pp. 179 ss).

nes ce qui est essentiel et permanent, de dégager cet élément des formes qui l'enveloppent et qui nous semblent parfois étranges, de le rendre pleinement intelligible (1). Appliquée à l'évangile, cette méthode consiste à en distinguer le contenu essentiel, qui possède une valeur permanente, et les formes historiques et transitoires, comparables à l'écorce qui renferme un noyau.

Cette distinction est capitale. Harnack l'oppose à deux conceptions de l'évangile, également erronées. Les uns se refusent à reconnaître que l'évangile contient des éléments transitoires et purement historiques ; ils accordent une valeur impérissable à tout ce qu'il renferme, conception du monde, eschatologie, démonologie. D'autres, au contraire, affirment que l'on ne peut comprendre l'évangile qu'à la lumière des doctrines du judaïsme de ce temps et des espérances religieuses d'Israël. Il répondrait aux aspirations des malheureux qui, dépossédés de la terre, veulent posséder le ciel. Il serait un agrégat d'idées qui portent le cachet de leur époque. Inséparable d'une conception du monde qui se trouve depuis longtemps dépassée, l'évangile serait périmé.

En face de ces deux conceptions opposées, Harnack établit le dilemme suivant : « Ou bien l'évangile est de tous points identique à sa forme première, en ce cas il appartient à une époque et disparaît avec elle dans le passé ; ou bien il renferme, sous des formes changeantes, un contenu d'une valeur permanente. Cete dernière conception est la vraie. » (2). Telle est la thèse du livre de Harnack.

La conception traditionnelle qui s'exprime dans ces formules : « tout l'évangile, le Christ tout entier », est la négation même de l'histoire. « Le Christ et les premiers disciples ont été de leur époque comme nous sommes de la nôtre ; leurs sentiments, leurs idées, leurs luttes se placent dans le cadre et l'horizon de leur peuple et de sa situation d'alors » (3). L'histoire de l'Eglise atteste précisément que dès l'origine il a fallu retrancher certaines formules, modifier l'expression de certaines espérances et de certains sentiments. Elle montre que « le christianisme primitif devait disparaître pour que le christianisme pût demeurer » (4).

(1) AD. HARNACK, *Das Wesen...*, p. 2.

(2) *Ibid.*, p. 9.

(3) *Ibid.*, p. 8.

(4) *Ibid.*, p. 9.

La conception nouvelle qui prétend être rigoureusement historique n'est pas plus exacte. Sans doute, il importe de tenir compte du milieu ambiant si l'on veut indiquer la provenance des formes historiques qu'a revêtues l'évangile, mais c'est une erreur de croire que cette méthode permette d'expliquer l'évangile lui-même. Elle n'en atteint que l'écorce, non le noyau et mène à conclure implicitement que ce noyau n'existe pas. Pour se convaincre du contraire, il suffit de considérer la prédication de Jésus. « La hauteur où elle s'élève d'emblée lui assure une place à part, si bien qu'elle n'a plus que des relations très vagues avec le judaïsme et que la plupart des liens qui la rattachent à la situation historique d'alors, perdent toute importance réelle... Quand je relis l'évangile, je vois passer à l'arrière plan les antagonismes de l'époque au milieu desquels il est apparu et dont il s'est dégagé. Il m'apparaît avec évidence que déjà le fondateur avait en vue l'homme, dans quelque condition extérieure qu'il puisse se trouver, l'homme qui reste toujours foncièrement identique à lui-même... L'évangile, dans sa hauteur souveraine, domine toutes ces antithèses et cherche en tout individu le point par où celui-ci échappe à ces conflits » (1).

« Dieu le Père, la Providence, la félicité, la valeur infinie de l'âme humaine, c'est là l'évangile tout entier » (2). « Jésus a placé l'homme devant les grandes questions et lui a demandé une décision ; Dieu ou Mammon, la vie terrestre ou la vie éternelle, l'âme ou le corps, l'humilité ou la justice propre, l'amour ou l'égoïsme, la vérité ou le mensonge, tout est compris dans ces alternatives » (3). « Le seul fait que l'on peut ramener toute la prédication de Jésus à ces éléments montre que l'évangile n'est pas une religion positive comme les autres, qu'il n'a rien de statutaire ou de particulariste, mais qu'il est la religion même » (4).

La conclusion s'impose. Nous pouvons sans rien abandonner des connaissances et des idées qui sont les nôtres, croire à l'évangile. Nous pouvons être pleinement de notre temps et pourtant, sans sacrifier l'unité de notre vie spirituelle, être des disciples de Jésus-Christ. « Sans doute, la conception du monde que nous présente l'évangile diffère de celle que

(1) *Ibid.*, pp. 10, 11.

(2) *Ibid.*, p. 44.

(3) *Ibid.*, p. 20

(4) *Ibid.*, p. 41.

nous possédons et nous ne pouvons ni ne voulons la rétablir, mais l'évangile n'est pas lié à cette conception d'une façon indissoluble. Dans ses éléments essentiels il est intemporel comme l'homme lui-même auquel il s'adresse. C'est pourquoi il conserve sa valeur aussi pour nous » (1).

La science historique ne mène pas à des jugements de valeur absolus. Ceux-ci procèdent du sentiment et de la volonté, ce sont des actes subjectifs, indépendants du degré de notre savoir (2). Mais l'histoire présente des faits incontestables, quelle que soit l'attitude personnelle de chacun à l'égard de l'évangile. Jésus a élevé l'humanité à un niveau supérieur, c'est à lui que le monde moderne doit ce qu'il a de meilleur. Grâce à lui, la dignité humaine s'est accrue, la personne et la vie de l'homme ont pris plus de valeur. Respecter l'être humain comme tel, c'est, qu'on le sache ou non, reconnaître en fait Dieu comme le Père (3).

C'est mal comprendre l'évangile, c'est le profaner que de le ramener au niveau des questions terrestres et d'y chercher une loi directement applicable aux conditions de la vie contemporaine, un programme social concret. « Jésus aurait écarté mille questions que pose aujourd'hui la vie économique et sociale avec autant de décision que l'appel à trancher un litige d'héritage » (4). Si l'on ne s'attache pas à la lettre de certaines paroles de Jésus, mais si l'on prend comme point de départ les notions centrales de l'évangile, on découvre toute la portée pratique des affirmations religieuses qu'il contient. « Nulle part la religion, pas même dans le bouddhisme, n'apparaît avec un message social aussi puissant et auquel elle ne s'identifie davantage que dans l'évangile. La raison de ce fait est dans la façon dont Jésus fait valoir la parole biblique : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. Il prononce cette maxime comme une maxime religieuse et par elle il éclaire toutes les conditions concrètes de la vie » (5).

Mais c'est déjà faire tort à la religion chrétienne que de se demander en quoi elle contribue à la culture et aux progrès de l'humanité et de vouloir déterminer par là sa valeur. « Elle est une chose grande et simple, elle se ramène à un

(1) *Ibid.*, p. 94.

(2) *Ibid.*, pp. 11, 12.

(3) *Ibid.*, pp. 44, 45.

(4) *Ibid.*, p. 63.

(5) *Ibid.*, p. 63.

seul point, la vie éternelle au sein du temps, avec la force et en la présence de Dieu... L'apologétique doit savoir qu'elle a affaire avec la religion, dans sa simplicité et son énergie spécifique » (1).

La religion se rapporte à l'homme, tel qu'il reste identique à lui-même, au milieu de tous les changements et, de tous les progrès. Si, depuis Jésus-Christ, la science a transformé notre conception du monde, si elle nous enseigne ce qui est, nous montre l'enchaînement des phénomènes, corrige les illusions de nos sens ou de nos représentations, il est une question à laquelle elle est aussi incapable de répondre aujourd'hui qu'il y a deux ou trois mille ans, c'est celle de savoir si la vie a un sens. Quelle en est la raison d'être, la destination et le but ? La science ne nous le dit pas (2). « La vie présente ne s'éclaire qu'à la lumière d'une réalité surnaturelle, car la fin de l'existence naturelle est la mort et une vie soumise à la mort n'a pas de sens, c'est là un fait que l'on ne peut se dissimuler qu'à l'aide de sophismes. » (3), « Or la religion n'est pas seulement une vie en Dieu et avec Dieu, elle est par là même la révélation de l'importance et du sérieux de la vie (4). » « Elle n'apporte qu'une seule expérience mais en fait surgir une nouvelle conception du monde ; ce qui est éternel apparaît, ce qui est temporel devient un moyen, l'homme se range du côté de l'éternel. » (5).

§ 5. — H. Schultz

Herrmann Schultz (6), combine dans son *Précis* les divers arguments présentés par l'école de Ritschl. Il divise la tâche de l'apologétique en deux parties. La première consiste à défendre la conception religieuse du monde, la seconde à montrer la valeur permanente du christianisme (7).

Dans la première partie, il fait état des conceptions de

(1) *Ibid.*, pp. 4, 5.

(2) *Ibid.*, p. 188.

(3) *Ibid.*, p. 40.

(4) *Ibid.*, p. 27.

(5) *Ibid.*, p. 45.

(6) HERMANN SCHULTZ (1836-1903), professeur à Göttingue depuis 1876; *Grundriss der christlichen Apologetik*, Göttingen, 1894, 2^e édit., 1902.

(7) H. SCHULTZ, *Grundriss...* 2^e édit., p. 1.

Ritschl, de Herrmann, de Kaftan et de Reischle (1) sur l'essence de la religion. Ces théologiens sont d'accord pour affirmer que la foi religieuse est un besoin pratique ; ils se séparent les uns des autres lorsqu'il s'agit de définir ce besoin. Schultz ne s'engage pas dans la discussion des différentes théories émises dans l'école, il reconnaît en chacune d'elles une part de vérité (2). Au lieu de prendre comme point de départ un besoin particulier de l'âme humaine, il s'efforce de montrer que toutes les aspirations supérieures trouvent leur satisfaction commune dans la foi en Dieu. Il établit ainsi comme un faisceau de preuves, se complétant les unes par les autres, et d'où il résulte que la foi religieuse est une nécessité pratique pour la vie spirituelle prise dans son ensemble.

Ritschl avait écarté les preuves cosmologiques et téléologiques parce qu'elles ne mènent pas à l'idée chrétienne de Dieu. Schultz, faisant l'analyse de ces preuves, montre l'intérêt religieux qu'elles présentent. Elles attestent d'une part que le problème du monde s'impose à l'esprit humain et d'autre part que ce problème, auquel la science aboutit mais qu'elle est incapable de résoudre, ne trouve de solution que dans l'idée d'une puissance divine, créatrice et organisatrice (3).

La preuve ontologique ne saurait suffire à établir l'existence de l'Etre parfait, tel que l'homme peut en concevoir l'idée. Mais elle met en évidence le fait que la raison humaine, pour croire en elle-même, a besoin de croire en une raison suprême qui gouverne le monde (4).

Aux besoins de la pensée s'ajoutent ceux de la conscience religieuse et de la conscience morale. Seul parmi les apologistes que compte l'école de Ritschl, Schultz fait état du sentiment religieux considéré dans son caractère spécifique. L'universalité de ce sentiment, attestée par l'histoire des religions, prouve que l'aspiration de l'âme vers Dieu est un phénomène normal de la vie spirituelle. On ne saurait conclure de là à l'existence de Dieu ; on doit constater pour-

(1) MAX REISCHLE, *Die Frage nach dem Wesen der Religion*, Freiburg i. B., 1889. Les conceptions de Reischle se rapprochent de celles de Ritschl et de Herrmann.

(2) H. SCHULTZ, *Grundriss...* 2^e édit., pp. 12 ss.

(3) *Ibid.*, pp. 74 ss.

(4) *Ibid.*, p. 80.

tant que la foi en Dieu est un besoin inhérent à la nature humaine (1).

Schultz accorde une importance décisive à l'argument moral ; cet argument tire sa force du fait que l'homme qui reconnaît le caractère obligatoire du devoir ne peut concevoir le monde que comme dominé par une loi qui subordonne la nature à l'esprit. Or une organisation morale du monde suppose un Esprit organisateur (2). Inversement, sans la foi en Dieu, la moralité perd son importance, la vie elle-même son sens. L'acte de foi devient ainsi un devoir moral. « Nous devons croire, c'est-à-dire nous déterminer par les postulats de la vie morale... Il y va de la dignité humaine, à laquelle aucun homme n'est en droit de renoncer » (3).

Passant ensuite à l'apologie du christianisme, Schultz cherche à montrer que l'Evangile est la manifestation parfaite de la religion. Il fait ressortir, avec Harnack, que Jésus n'a pas introduit dans l'humanité des lois extérieures et des ordonnances caduques, mais des notions fondamentales et éternelles. « L'évangile est la religion même » (4).

Dans le christianisme, il ne s'agit pas de vérités rationnelles et évidentes par elles-mêmes. « Que Dieu se présente aux pécheurs comme un Père qui pardonne les péchés, c'est là quelque chose d'invraisemblable dont nous ne pouvons être assurés que si Dieu lui-même nous l'atteste par la révélation de sa volonté » (5). Cette révélation n'est perceptible que dans une personne en qui se manifeste clairement la volonté de Dieu, dans sa puissance et sa bonté. Tel est précisément le caractère de la personne de Jésus. Avec Herrmann et Wendt, Schultz montre que Jésus nous convainc lui-même, par le contenu de sa vie spirituelle, de sa pleine union avec Dieu (6).

(1) *Ibid.*, p. 81.

(2) *Ibid.*, pp. 82, 83.

(3) *Ibid.*, p. 65.

(4) *Ibid.*, p. 152, cf. *supra*, p. 65.

(5) *Ibid.*, p. 157.

(6) *Ibid.*, p. 203.

CHAPITRE II

LA DOGMATIQUE ET LA MÉTAPHYSIQUE

Ritschl et ses disciples conçoivent la religion comme un besoin pratique de l'esprit humain ; de cette notion fondamentale ils tirent la conséquence que la connaissance religieuse est d'ordre pratique et s'exprime en jugements de valeur. Ils établissent ainsi une distinction très nette entre la dogmatique, expression de la connaissance religieuse de la communauté chrétienne, et la connaissance théorique à tous ses degrés. Si tous les membres de l'école de Ritschl sont d'accord entre eux dans leur conception générale de la religion, cet accord ne se retrouve ni dans leur conception de la dogmatique, ni dans celle de la métaphysique. De là diverses façons de justifier la distinction établie en principe entre ces deux disciplines et de résoudre les problèmes qu'elle pose.

§ 1. — A. Ritschl

Si Ritschl élimine du système doctrinal toute théologie naturelle et toute spéculation, il se défend d'autre part de ne faire aucunement état de la métaphysique. Il importe au contraire, selon lui, de déterminer exactement ce qu'elle est et quel est son rôle légitime dans la dogmatique. Ritschl consacre à ces questions une monographie (1) dont il reproduit les passages essentiels dans la troisième édition de son ouvrage capital (2).

Dans la définition de la métaphysique, Ritschl s'appuie sur l'autorité d'Aristote. D'après cet auteur, « la philosophie première est l'étude des fondements universels de l'être. Elle fait abstraction des caractères particuliers que présentent les phénomènes pour ne les considérer qu'en tant que choses... Par comparaison avec les sciences naturelles ou morales la métaphysique est une connaissance élémentaire et purement

(1) A. RITSCHL, *Theologie und Metaphysik*, Bonn, 1881, 3^e édit. Göttingen, 1902.

2) A. RITSCHL, *R. u. V.*, III, pp. 16 ss.

formelle... Si d'autres entendent par métaphysique la connaissance de la loi suprême de tout ce qui existe, ils le font à leurs risques et périls. J'ai le droit de m'en tenir à la conception contraire qui s'appuie sur la définition d'Aristote. » (1).

Réduite à l'ontologie, à une doctrine de la chose, la métaphysique ne trouve qu'un emploi formel dans la théologie, elle n'y intervient qu'en tant qu'elle est une définition des objets de la connaissance (2).

Inversement, « tout théologien, en sa qualité d'homme de science, est tenu de procéder, d'une façon consciente, suivant une théorie déterminée de la connaissance, qu'il doit être en mesure de justifier. » (3). Or dans la philosophie européenne, dit Ritschl, apparaissent trois théories, celles de Platon, de Kant et de Lotze. Platon enseigne que derrière les phénomènes variables existe la chose, toujours égale à elle-même. Kant limite notre connaissance au monde des phénomènes. Or « un monde de phénomènes ne peut être posé comme objet de connaissance que si l'on admet que quelque chose de réel, c'est-à-dire la chose, nous apparaît dans les phénomènes et devient la cause de nos sensations et de nos perceptions. » (4). Tel est précisément le sens de la théorie que Ritschl déclare emprunter à Lotze et qu'il exprime ainsi : « Dans les phénomènes qui se modifient dans une mesure limitée et dans un ordre fixe, nous connaissons la chose comme la cause des attributs qui agissent sur nous, comme le but auquel ces attributs servent de moyen, comme la loi de leurs constantes modifications » (5).

Ritschl trouve dans cette théorie la confirmation de ses principes théologiques. Si la chose réelle nous apparaît dans ses manifestations actives, on ne saurait distinguer en Dieu, comme le voulaient les scolastiques, l'essence et l'activité (6). De même, on ne saurait commencer, comme le fait Frank, par définir Dieu l'absolu pour introduire ensuite dans cette notion abstraite le contenu positif de l'idée chrétienne de

(1) A. RITSCHL, *R. u. V.*, III, pp. 17, 18.

(2) *Ibid.*, III, p. 16, cf. *Theol. u. Met.*, 3^e édit., p. 66.

(3) A. RITSCHL, *Theol. u. Met.*, p. 66, cf. MAURICE GOGUEL, *La théologie* d'Albert Ritschl, Paris, 1905, pp. 7 ss.

(4) A. RITSCHL, *R. u. V.*, III, p. 20.

(5) *Ibid.*, III, p. 20.

(6) *Ibid.*, III, p. 19.

Dieu, la personnalité et l'amour (1). Au lieu de chercher à connaître Dieu a priori, il faut puiser la connaissance de Dieu exclusivement dans la révélation et définir Dieu tel qu'il se manifeste dans la personne du Christ (2). Ces principes théologiques s'appuient, dans la pensée de Ritschl, sur la vraie métaphysique.

Ritschl va encore plus loin ; c'est par la métaphysique qu'il prétend justifier sa conception de la religion. De la théorie de la connaissance qu'il adopte, il résulte en effet, selon lui, que « l'âme ne peut être considérée comme une unité passive, distincte de ses facultés actives. » Or, sans une telle distinction, l'*unio mystica* est inconcevable ; il faut donc éliminer de la théologie cette façon de concevoir la relation religieuse. Celle-ci ne saurait être conçue comme la relation mystérieuse avec Dieu, qui se réalise dans le tréfond de l'âme ; elle est l'action exercée par Dieu sur nos facultés. Cette action est toujours médiate. « Présenter nos relations avec Dieu et le Christ comme immédiates, c'est les rendre imaginaires.... Dieu n'agit sur nous que par sa Parole, par la loi et l'évangile ; en dehors de ces moyens, il n'y a pas de relation personnelle entre un chrétien et Dieu, il n'y a qu'hallucination mystique » (4).

Ritschl déclare, à maintes reprises, que les différences qui le séparent de ses adversaires tiennent à la théorie de la connaissance qu'il suit (3). C'est de celle-ci que provient selon lui, le discrédit qui frappe sa théologie (6). ; c'est à elle qu'il est redevable d'exposer non pas « un christianisme incompréhensible et néoplatonicien, mais un christianisme intelligible et pratique » (7).

Par ces déclarations, Ritschl établit une étroite solidarité entre la théorie de la connaissance qu'il adopte et sa théologie. Il donne ainsi lieu de penser que la théorie de la connaissance est la clef (8) ou du moins l'un des fondements essentiels de son système. Aussi les formules de Ritschl deviennent l'objet des plus vives attaques. Fluegel les soumet à

(1) A. RITSCHL, *Theol. u. Met.*, pp. 40-45.

(2) *Ibid.* p. 40.

(3) A. RITSCHL, *R. u. V.*, III, p. 21.

(4) A. RITSCHL, *Theol. u. Met.*, p. 77.

(5) *Ibid.*, p. 66.

(6) *Ibid.*, p. 57.

(7) A. RITSCHL, *R. u. V.*, III, p. 23.

(8) Cf. ERNEST BERTRAND, *Une nouvelle conception de la rédemption*, p. 149.

une critique philosophique qui n'en laisse rien subsister (1). Staehlin montre que la théorie de Ritschl aboutit à mettre en doute la réalité objective des choses (2). Des théologiens tels que Wegener et Otto Pfeleiderer en font ressortir l'imprécision et l'insuffisance. Elle ramène, d'après Pfeleiderer, à cette thèse très simple : « Nous connaissons les choses dans les phénomènes. Cette formule paraît si lumineuse que l'on s'étonne que des gens aussi intelligents que Platon et Kant n'y aient pas pensé... Les phénomènes n'ont lieu que dans notre conscience ; si les choses existent indépendamment de nos représentations, celles-ci n'en épuisent pas la réalité. Un être en soi correspond-il à la représentation ? Quel rapport existe-t-il entre cet être et les phénomènes de conscience ? Nos représentations permettent-elles de connaître l'être exactement ou inexactement ? ou ne pouvons-nous le connaître en aucune mesure ? » (3). D'après Pfeleiderer, les contradictions inhérentes à la théorie de la connaissance révèlent « une confusion absolue entre l'idéalisme subjectif et le réalisme ; là réside le secret de la méthode de Ritschl » (4). Wegener aboutit aux mêmes conclusions. « La théorie de Ritschl s'applique, dit-il, aux phénomènes religieux comme aux phénomènes sensibles. Tout être se résout en attributs, effets, représentations, mobiles, tout est à la fois subjectif et objectif... La proposition : Dieu est amour, se ramène à celle-ci : j'ai l'idée que Dieu est amour... Rien n'a d'existence que dans la conscience » (5).

Tandis que les critiques précédents se placent au point de vue philosophique, Frank (6) se place au point de vue

(1) O. FLUEGEL, *A. Ritschl's philosophische und theologische Ansichten*, Langensalza, 1886, 2^e édit., 1892.

(2) L. STAEHLIN, *Kant, Lotze, A. Ritschl*, Leipzig, 134 ss., 1888, pp. 160 ss.

(3) OTTO PELEIDERER, *Die Ritschl'sche Theologie kritisch beleuchtet*, Brunswick, 1891, p. 2.

(4) *Ibid.*, p. 6.

(5) R. WEGENER, *Kurze Darstellung und Kritik der philosophischen Grundlage der Ritschl-Hermansschen Theologie (Jahrbuecher fur protestantische Theologie, 1884, pp. 197 ss.)*.

(6) FR.-H.-R. FRANK, *Zur Theologie A. Ritschl's*, 3^e édit., Erlangen, Leipzig, 1891.

Ueber die kirchliche Bedeutung der Theologie A. Ritschl's, Erlangen, 1888.

Geschichte und Kritik der neueren Theologie, herausgegeben von P. SCHAARSCHMIDT, Erlangen, Leipzig, 3^e édit., 1898, pp. 290 ss.

de la foi chrétienne. « Les partisans de Ritschl, dit-il, assurent qu'il libère la théologie de la métaphysique. Si cette libération était réelle, j'y souscrirais plus volontiers qu'à aucun point de son système ». Mais c'est le contraire qui a lieu. « Ritschl ressemble à l'un des deux fils que met en scène la parabole, il promet et ne tient pas » (1). Sans doute, il affirme que le rôle de la métaphysique dans la théologie est purement formel et que la théorie de la connaissance n'intervient que dans l'expression que la dogmatique donne à la foi. Mais en fait, « par cette porte, toute la philosophie pénètre dans la théologie » (2). Il est insensé d'admettre que l'on pourrait appliquer indifféremment aux objets de la foi telle ou telle théorie de la connaissance sans porter préjudice à la foi elle-même. Celle-ci implique la réalité des objets de l'expérience religieuse ; c'est là une condition vitale de la foi. « Ce serait manquer tout ensemble d'esprit scientifique et de sens religieux que de s'imaginer que la théologie ne peut poser Dieu comme réel sans s'autoriser d'une théorie philosophique de la connaissance, subordonnée elle-même au problème de la relation de la chose et des phénomènes. Si la théologie a conscience d'elle-même, elle s'arroge légitimement ce droit » (3). Le chrétien tire de son expérience religieuse la pleine certitude de Dieu ; c'est sur ce fondement qu'il établit la notion de Dieu qui répond à son expérience, « que ce soit l'une ou l'autre des théories de la connaissance qui domine dans la philosophie européenne. Ce n'est qu'après avoir ainsi acquis la certitude de la réalité de mon Dieu que j'éprouve, comme théologien, le besoin de discuter la théorie de la connaissance généralement admise » (4).

La théorie de Ritschl, si vivement discutée, trouve d'autre part quelques défenseurs. Dans une excellente étude, Friedrich Traub (5), écarte certains malentendus auxquels elle a donné lieu. Ritschl, dit-il, ne s'est pas assimilé la théorie complète de Lotze ; la conception qu'il adopte est en réalité celle de Kant (6). De plus, il n'a pas trouvé pour l'exprimer

(1) FRANK, *Ueber die kirchliche Bedeutung...*, p. 27.

(2) FRANK, *Geschichte und Kritik...*, p. 295.

(3) FRANK, *Ueber die kirchliche Bedeutung...*, p. 53.

(4) FRANK, *Ueber die kirchliche Bedeutung...*, p. 76, cf. *Geschichte und Kritik...*, pp. 295 ss.

(5) FRIEDRICH TRAUB, pasteur à Leonberg, *Ritschls Erkenntnisstheorie* (*Z. f. Th. u. K.*, 1894, pp. 91 ss).

(6) *Ibid.*, p. 96.

de formules suffisamment précises. Aussi Pfleiderer a-t-il pu s'y tromper et dénoncer « l'idéalisme subjectif » de Ritschl comme un péril pour la théologie. Mais cette interprétation se heurte au fait que si Ritschl adopte la théorie qu'il croit être celle de Lotze, c'est parce qu'elle présente selon lui l'avantage de garantir la réalité objective des choses (1). Il faut d'ailleurs reconnaître que l'exposé qu'il en donne laisse l'impression de quelque chose d'inachevé et d'imparfait (2). Cette imperfection s'explique, dit Traub, car la théorie de la connaissance n'occupe pas, dans la théologie de Ritschl, la place fondamentale que certains adversaires lui assignent ; elle ne forme pas l'assise du système. Si Ritschl a donné pour fondement à la dogmatique la révélation de Dieu dans la personne de Jésus, il n'a pas été amené à poser ce principe par l'examen du problème de la connaissance (3).

Otto Ritschl souscrit à cette dernière appréciation. Traub, dit-il, montre combien il est faux de penser que Ritschl aurait construit son système en partant de la théorie exposée dans sa monographie, *Théologie et Métaphysique*. On ne pourrait donc ébranler toutes ses doctrines en critiquant quelques-unes des thèses soutenues dans cet opuscule (4). La marche progressive de la pensée de Ritschl atteste que ce n'est qu'après avoir achevé son système dans ses parties essentielles qu'il a abordé le problème de la connaissance. Il n'a jamais eu la pensée de faire dépendre la méthode de la dogmatique d'une théorie philosophique préalablement établie (5).

§ 2. — W. Herrmann

D'après Herrmann (6), la métaphysique n'est pas seulement, comme le voulait Ritschl, l'ontologie ; elle est une explication scientifique de l'univers, « une anticipation de

(1) *Ibid.*, p. 102.

(2) *Ibid.*, p. 121.

(3) *Ibid.*, pp. 121, 122.

(4) O. RITSCHL, *Albrecht Ritschls Leben*, II, p. 391.

(5) *Ibid.*, II, p. 185, cf. l'article Ritschl (*Albrecht Benjamin*), du même auteur, *Realencyklopaedie für protestantische Theologie und Kirche*, 3^e édit., tome 17, 1906, p. 27.

(6) WILHELM HERRMANN, *Die Metaphysik in der Theologie*, Halle, 1876. *Die Religion im Verhaeltniss zum Weiterkennen und zur Sittlichkeit*, Halle, 1879.

l'esprit qui passe des résultats encore incomplets et provisoires de la science à l'état idéal où celle-ci serait achevée » (1). Elle a son origine dans un besoin pratique ; pour pouvoir expliquer les choses et agir sur elles, nous devons supposer qu'elles forment un tout ordonné.

La religion d'autre part répond à un intérêt pratique d'un ordre tout différent, au besoin qu'a la personne humaine de s'affirmer elle-même au milieu du monde. En tant qu'il est l'objet de la connaissance scientifique et de l'explication métaphysique, le monde est un enchaînement de causes et d'effets, parfaitement indifférent au sort de l'homme. Cette conception, loin de satisfaire le besoin religieux, le provoque au contraire. « Qui voit la réalité à la lumière de la connaissance scientifique, doit se trouver finalement comme enterré vivant dans le monde » (2). C'est précisément ce sentiment de détresse et d'abandon au milieu d'un monde « qui n'oppose à tous les besoins de l'être vivant qu'un silence infini », c'est « l'épouvante que l'âme ressent devant ce monde de la mort », qui fait surgir en elle la question de savoir s'il y a un Dieu qui l'entend (3). A ce besoin répond la révélation de Dieu. C'est là une réalité qui ne peut être qu'éprouvée et vécue. « Nous ne pouvons qu'affirmer, et non prouver, que l'homme perçoit le Dieu qui lui parle..., nous ne pouvons dire qu'une chose : nous en faisons l'expérience intime » (4). Avoir un Dieu, ce n'est pas adopter une idée de Dieu dont d'autres voudraient nous démontrer la vérité, c'est connaître un Etre auquel nous pouvons avoir recours dans tous nos besoins. La relation entre le Dieu tout-puissant et l'âme qu'il ne veut pas laisser se perdre, voilà en quoi consiste toute la religion (5).

La foi en un Dieu vivant ne peut être ni fondée ni réfutée par la science. La toute-puissance divine n'est pas saisissable pour la science car celle-ci ne constate l'existence que de forces qui se limitent réciproquement (6). Or, le Dieu auquel

(1) MAURICE GOGUEL, *Wilhelm Herrmann et le problème religieux actuel*, Paris, 1905, p. 55.

(2) W. HERRMANN, *Der Glaube an Gott und die Wissenschaft unserer Zeit* (Z. f. Th. u. K., 1905, p. 6).

(3) *Ibid.*, pp. 18, 23.

(4) *Ibid.*, pp. 19.

(5) *Ibid.*, p. 14.

(6) *Ibid.*, p. 22.

nous croyons domine souverainement toutes les forces qui règnent dans le monde et en fait sortir des effets soustraits à toute espèce de calcul. C'est le Dieu qui entend les prières et qui fait des miracles. Lorsqu'on essaye, pour défendre la foi, de prouver qu'une telle action de Dieu est possible, on ne prouve qu'une chose, c'est que l'on n'a compris ni la foi, ni la toute-puissance. Vouloir établir la possibilité d'une action divine dans le monde, ce n'est pas, comme on le croit, servir la foi, c'est au contraire lui porter préjudice en lui enlevant quelque chose de son caractère merveilleux (1).

La foi doit respecter l'autonomie de la science et s'interdire toute influence sur la conception scientifique du monde. Mais ce monde de la science, soumis à des lois, la foi s'en empare et le subordonne dans sa totalité à Dieu (2).

Si la science et la foi se meuvent dans une neutralité absolue l'une à l'égard de l'autre, la même indépendance caractérise la relation de la métaphysique et de la théologie. La métaphysique, opérant à l'aide des notions que lui fournit la science, est incapable d'atteindre le domaine de la vie religieuse. La théologie de son côté, n'est à aucun degré une discipline spéculative, elle a pour objet d'exposer ce qu'est la foi chrétienne, d'en montrer le fondement surnaturel et le « caractère merveilleux », de faire ressortir par là même qu'elle est une réalité d'un autre ordre que celle dont s'occupe la connaissance théorique à tous ses degrés. Celle-ci a pour objet la réalité qui peut être expliquée ; la théologie a affaire à une réalité qui ne peut être que « vécue » et ne s'exprime que par des jugements de valeur.

Herrmann établit ainsi, en quelque sorte, une cloison étanche entre la théologie, expression de la foi chrétienne, et la métaphysique, couronnement de la science, si bien que la solution du problème de leurs rapports se trouve dans la déclaration de leur neutralité réciproque. La religion est compatible non seulement avec le théisme, mais avec le panthéisme et même le matérialisme, s'il n'est qu'une explication scientifique du monde et non une tendance antireligieuse. La théologie est aussi indifférente que la religion à l'égard de ces systèmes. Elle s'est alliée dans l'histoire aux philosophies les plus diverses et n'est solidaire d'aucune

(1) *Ibid.*, p. 21.

(2) *Ibid.*, p. 22.

d'elles (1). Le monde de la connaissance théorique et celui de la foi ne se pénètrent pas ; on ne peut parvenir à réduire cette dualité en s'élevant à un point de vue supérieur, car d'une part, les réalités de la foi n'existent pas pour la science et d'autre part il n'y a pas de point de vue supérieur à celui de la personne. Le seul moyen de maintenir l'unité de la pensée réside dans la conception religieuse qui subordonne la nature à l'esprit, comme le moyen est subordonné à la fin (2).

La théorie de Herrmann fit l'objet de très vives discussions. Les principaux adversaires de l'école de Ritschl, Pfeiderer, Lipsius, Luthardt, Franck, la combattirent avec énergie (3). Les objections qu'ils présentent se rangent sous trois chefs principaux :

Herrmann opère avec une notion trop étroite de la métaphysique. Si la métaphysique, dit Lipsius (4), veut être l'achèvement de notre connaissance du monde, elle ne peut s'en tenir à l'explication des choses matérielles, elle doit embrasser aussi les phénomènes spirituels.

De plus, les notions de la foi religieuse et de la théologie, telles que les fait valoir Herrmann, sont incomplètes et insuffisantes. Toute foi religieuse, affirme Pfeiderer (5), implique certains éléments théoriques. D'après Luthardt (6), « le jugement de valeur flotte en l'air s'il ne peut être ramené à un jugement d'existence » ; la théologie ne saurait renoncer à une connaissance théorique des objets de la foi.

Enfin la théorie de Herrmann aboutit à établir un dualisme absolu entre le monde de la raison et celui du sentiment. L'objet de la religion paraît à Pfeiderer devenir ainsi purement imaginaire et la théorie de Herrmann présente, selon

(1) Cf. MAURICE GOGUEL, *Wilhelm Herrmann...*, pp. 58 ss.

(2) W. HERRMANN, *Der Glaube an Gott...* p. 22. Cf. MAURICE GOGUEL, *W. Herrmann...*, p. 58.

(3) MAURICE GOGUEL a donné une analyse détaillée des arguments présentés par ces théologiens (*WILHELM HERRMANN...*, pp. 143 ss).

(4) R.-A. LIPSIIUS, *Philosophie und Religion*, Leipzig, 1885, pp. 113 ss. (*Jahrb. für protestantische Theologie*, 1885, pp. 369 ss).

(5) O. PFLEIDERER, *Religionsphilosophie auf geschichtlichen Grundlage*, 3^e édit., Berlin, 1896, p. 434.

(6) CHR.-E. LUTHARDT, *Zur Beurtheilung der Ritschl'schen Theologie* (*Zeitschr. für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben*, 1881, pp. 621 ss).

lui, une analogie fâcheuse avec celle de Feurbach (1). Luthardt déclare de même qu'il est nécessaire de maintenir l'unité de la pensée religieuse et de la pensée philosophique (2). Cette unité, d'après Wegener (3), se trouve sacrifiée par le dualisme que Hermann établit « entre la tête et le cœur, entre ce qui est théorique et ce qui est pratique, entre la science et la religion ». S'il est légitime, dit Lipsius, de distinguer le monde de la science et celui de la foi, il ne faut pas conclure de là à une différence irréductible entre ces deux mondes ; il ne faut pas que la métaphysique soit en opposition avec la conception chrétienne ; il importe au contraire de parvenir, pour satisfaire le besoin d'unité inhérent à la pensée, à une conception homogène ; on ne saurait construire une sorte de muraille de Chine entre la connaissance théorique et la certitude religieuse et morale. Il ne peut y avoir ni double vérité, ni double réalité (4).

Sur ce dernier point, Theodor Hæring (5) prit la défense de la thèse de Herrmann. C'est, selon lui, mal comprendre cette conception que de la rapprocher de la théorie formulée à la fin du moyen-âge par certains nominalistes qui affirmaient qu'une même proposition peut être vraie en théologie et fausse en philosophie. Herrmann, loin d'aboutir à un tel scepticisme, affirme que la foi religieuse et la connaissance scientifique ont en réalité des objets distincts et portent des jugements non pas contradictoires, mais d'ordre différent (6).

(1) O. PFLEIDERER, *Die Ritsch'sche Theologie kritisch beleuchtet*, Brunswick, 1891, p. 91. *Religionsphilosophie...*, pp. 451 ss.

(2) CHR.-E. LUTHARDT, *Zur Beurtheilung...* (Z. f. W. u. k. L., 1881, pp. 621 ss).

(3) R. WEGENER, *Kurze Darstellung und Kritik der philosophischen Grundlage der Ritschl-Herrmannschen Theologie* (J. f. prot. Theol., 1884, p. 226).

(4) R.-A. LIPSIVS, *Philosophie und Religion*, p. 139 (J. f. prot. Theol., 1885, p. 395).

Die Hauptpunkte der christlichen Glaubenslehre im Umriss dargestellt, 2^e édit., Brunswick, 1891, p. 5 (J. f. prot. Theol., 1890, p. 6).

Lehrbuch der evangelischen protestantischen Dogmatik, 3^e édit., Brunswick, 1893, p. 17.

(5) Cf. *supra*, p. 49, note 3.

(6) TH. HÆRING, *Die Theologie und der Vorwurf der « doppelten Wahrheit »*, Zurich, 1886, p. 10.

Maurice Goguel reconnaît que « le dualisme de Hermann est fécond comme méthode, parce qu'il assure à la science et à la conscience l'indépendance dont elles ont besoin l'une et l'autre ». Il est « légitime en ce sens qu'il n'ébranle pas le fondement de la vérité ». Mais « est-il aussi, en définitive, satisfaisant pour la pensée ? Celle-ci est un effort pour dominer les choses, pour opérer une synthèse de tout ce que est donné... Une telle conception ne peut être satisfaisante que d'une manière toute provisoire. Ce n'est que par une abstraction, légitime seulement en une certaine mesure, que l'on peut distinguer en soi-même l'homme de science et l'homme de conscience » (1).

Plusieurs théologiens de l'école de Ritschl défendent la notion du jugement de valeur en s'efforçant de la faire mieux comprendre. Ils montrent que tout jugement de valeur implique et fonde un jugement d'existence. Il est une forme particulière de la connaissance, déterminée par le caractère propre de l'objet à connaître. Les vérités qu'il affirme ne sont pas moins certaines, tout en étant d'un autre ordre, que les réalités exprimées par des jugements théoriques (2).

Herrmann proteste contre les critiques que lui adressent Pfeiderer et Emile Boutroux, celle de rendre l'objet de la religion purement imaginaire et de présenter la foi en Dieu comme un postulat. « Une telle foi, dit Boutroux, est incapable de prouver qu'elle n'est pas une simple illusion subjective » (3). « Sans doute, répond Herrmann, j'ai ôté avec Ritschl, dans mon livre sur la religion (4), que toute conception religieuse du monde repose sur un jugement de valeur, mais j'ai en même temps rejeté l'idée que la religion elle-même, qui s'exprime par un tel jugement sur le monde, naisse d'un besoin inhérent à l'homme naturel (5). Dans toute la seconde partie du livre, j'ai cherché à montrer que l'on ne comprend pas la religion si l'on oublie qu'elle a son origine dans l'expérience intime de la révélation. Depuis

(1) MAURICE GOGUEL, *Wilhelm Herrmann...* p. 174.

(2) FRIEDRICH TRAUB, *Ritschl Erkenntnisstheorie* (Z. f. Th. u. K., 1894, pp. 109 ss).

OTTO RITSCHL, *Ueber Werthurtheile*, Freiburg i. B., Leipzig, 1895.

MAX REISCHLE, *Werturteile und Glaubensurteile*, Halle, 1900.

(3) EMILE BOUTROUX, *Science et religion dans la philosophie contemporaine*, Paris, 1908, p. 224.

(4) W. HERRMANN, *Die Religion im Verhaeltniss...*, 1879, pp. 84-91.

(5) *Ibid.*, p. 88.

rente ans, je m'efforce de faire ressortir que cette expérience est le seul fondement de la vérité des idées religieuses » (1).

§ 3. — P. Lobstein

Paul Lobstein (2) souscrit sans réserve à la méthode dogmatique mise en honneur par l'école de Ritschl. Il s'exprime ainsi dans un de ses premiers ouvrages (3) : « Emanciper la vérité religieuse de toute alliance avec une métaphysique étrangère ou hostile à la religion..., resserrer le domaine de la conscience chrétienne dans les limites de sa compétence, mais lui rendre, dans ces bornes ainsi fixées, une autorité maîtresse, souveraine, absolument indépendante des résultats variables et accidentels de la spéculation philosophique, de la critique historique, des sciences naturelles, quelle précieuse conquête pour la science et pour la foi ! Quelle base d'opération solide assurée à la théologie ! »

Les assertions de Lobstein soulèvent la protestation véhémentement de Robert Wennagel, pasteur à Strasbourg (4). « En d'autres termes, dit Wennagel, en bonne logique, je puis être en philosophie matérialiste ou athée, je puis être en histoire naturelle, partisan du transformisme sous sa forme la plus absolue..., je puis devenir en matière de critique historique, disciple de Strauss et de Baur..., avec tout cela, ma foi religieuse sera restée la même ! » Lobstein n'a pas de peine à montrer que telle n'est pas sa pensée. Il traite d'une façon systématique le problème des relations de la dogmatique et de la philosophie dans son ouvrage capital (5).

(1) W. HERRMANN, *Die Auffassung der Religion in Cohens und Natorps Ethik* (Z. f. Th. u. K., 1909, pp. 58, 59).

(2) PAUL LOBSTEIN, *privatdocent* (1877), puis *professeur* (1884), à Strasbourg.

(3) P. LOBSTEIN, *La notion de la préexistence du Fils de Dieu*, Paris, 1883, pp. 150, 151.

(4) R. WENNAGEL, *La logique des disciples de M. Ritschl et la logique de la kénose, ou l'argumentation et les conclusions du livre de M. le professeur P. Lobstein sur la notion de la préexistence du Fils de Dieu examinées au point de vue logique*, Paris, 1883, p. 4.

(5) P. LOBSTEIN, *Essai d'une introduction à la dogmatique protestante*, Paris, 1896 (*Einteilung in die evangelische Dogmatik von D. P. LOBSTEIN, aus dem franzoesischen uebersetzt von Pfarrer a. d. MAAS, Freiburg i. B., Leipzig, Tübingen, 1897*).

Avec Herrmann, Lobstein affirme l'indépendance de la foi chrétienne. « L'expérience religieuse déterminée par l'évangile est une expérience *sui generis*, inaccessible aux facultés naturelles et produite par un facteur divin, d'un autre ordre que les connaissances théoriques qui relèvent de la philosophie » (1).

« La dogmatique participe à l'autonomie de la foi chrétienne qui ne relève que de l'évangile ; elle ne reçoit son contenu positif et son principe directeur que de la révélation de Dieu en Jésus-Christ ; son objet même lui assure vis-à-vis des sciences philosophiques une indépendance qu'elle ne saurait sacrifier sans se nier et se détruire elle-même » (2). « Elle entend soustraire les réalités spirituelles de l'évangile et de la foi à la compétence de la raison naturelle et à la juridiction de la philosophie humaine » (3).

Autant Lobstein affirme la souveraineté de la théologie dans les limites de son domaine, autant il insiste sur le fait que la philosophie est une science auxiliaire dont le dogmaticien ne saurait se passer. « Notre position religieuse, partant notre conception théologique nous impose une manière de philosopher qui implique une théorie déterminée de la connaissance en général et de la connaissance religieuse en particulier, et cette théorie à son tour n'est pas concevable et valable sans une psychologie, une logique et une métaphysique qui s'appellent et se soutiennent » (4). Le dogmaticien qui se flatterait d'édifier son système en faisant abstraction de ces disciplines philosophiques serait victime d'une étrange illusion..., il ferait de la philosophie sans le savoir » (5).

Lobstein repousse avec décision la thèse paradoxale de Herrmann sur l'indifférence de la théologie à l'égard de tout système métaphysique (6). Le dogmaticien, dit Lobstein, ne saurait rester neutre au milieu du conflit des opinions phi-

(1) P. LOBSTEIN, *Essai d'une introduction...*, p. 166.

(2) *Ibid.*, p. 230.

(3) *Ibid.*, p. 166.

(4) *Ibid.*, p. 230.

(5) *Ibid.*, p. 169.

(6) Cf. *supra*, p. 77. Lobstein relève le fait que Herrmann lui-même convie les théologiens à étudier Kant, si tant est qu'ils ne s'intéressent pas seulement à la beauté, mais à la vérité de la religion (*Essai d'une introduction...*, p. 171, note 1, cf. W. HERRMANN, *Die Religion im Verhaeltniss...*, 1879, p. 298).

losophiques. « Parmi les philosophies qui peuplent l'histoire, il y en a qui sont incompatibles avec le principe vital du christianisme tandis qu'il en est d'autres qui ont, avec l'évangile, de profondes affinités » (1). Lobstein estime que Kant, par sa théorie critique de la connaissance et par sa doctrine de la liberté morale, « fournit au théologien protestant les moyens de traduire avec force et clarté les vérités dont il a puisé dans l'évangile la matière vivante et l'inébranlable certitude » (2).

« Cela ne veut pas dire, ajoute Lobstein, que la foi chrétienne emprunte au criticisme ses titres de créance et lui demande sa sanction. Nous allons de l'évangile à Kant et non de Kant à l'évangile » (3).

§ 4. — J. Kaftan

Par opposition à Herrmann, Julius Kaftan relève l'élément intellectuel de la foi. Toute foi implique, selon lui, une connaissance. La connaissance qui procède de la foi repose sans doute sur une expérience intime et non sur une opération de l'intelligence, mais dire avec Ritschl qu'elle se meut dans des jugements de valeur, c'est énoncer une formule qui manque de précision et prête à malentendu. « La connaissance religieuse du monde se meut au contraire dans des jugements d'existence, elle est une connaissance au sens propre du terme » (4). Elle a pour objet non la vie intérieure du croyant, mais Dieu, la réalité la plus objective de toutes.

C'est ici qu'apparaît le caractère paradoxal de la foi : elle repose sur les expériences les plus intimes et les plus subjectives de la vie personnelle et elle atteint la réalité suprême (5). Elle affirme posséder par là même la connaissance de la cause première et de la fin dernière de toutes choses, offrir la solution du problème du monde et accomplir ainsi la tâche que la philosophie s'est toujours proposée (6).

(1) P. LOBSTEIN, *Essai d'une introduction...*, p. 170.

(2) *Ibid.*, p. 170.

(3) *Ibid.*, p. 171.

(4) JULIUS KAFTAN, *Dogmatik*, 1^{re} et 2^e édit., Freiburg i. B., Leipzig, Tübingen, 1897 (*Grundriss der theologischen Wissenschaften*), p. 29.

(5) *Ibid.*, p. 25.

(6) J. KAFTAN, *Die Wahrheit der christlichen Religion*, Bâle, 1888, p. 4 ; cf. *Das Wesen der christlichen Religion*, 2^e édit., Bâle, 1888, pp. 105 ss.

Cette notion de la foi détermine la façon dont Kaftan conçoit et résout le problème de la relation de la théologie et de la métaphysique. La solution qui consiste à assigner à chacune de ces deux disciplines un domaine et un rôle distincts paraît manifestement insuffisante. L'ancienne dogmatique tentait d'établir une alliance entre elles en prouvant, à l'aide de la philosophie, la vérité des articles de foi. Cette méthode a l'inconvénient de transformer la foi en une gnose et par conséquent de la dénaturer (1). On peut procéder d'une autre manière, en montrant que la foi permet seule de résoudre le problème du monde. Cette dernière méthode est la vraie (2).

Se plaçant sur le terrain du positivisme, Kaftan soumet la connaissance théorique à une critique qui montre l'impossibilité de parvenir par cette voie à une explication du monde (3). La source de tout notre savoir est, dit-il, l'expérience qui seule nous donne connaissance de la réalité. Le savoir le plus élémentaire est celui qui se rapproche le plus d'une connaissance complète et précise des objets, dans le détail de leur réalité concrète, c'est-à-dire de l'idéal du savoir. Toute généralisation est une source d'inexactitudes et d'erreurs. Les notions que nous formons deviennent de moins en moins complètes et de moins en moins précises à mesure qu'elles deviennent plus générales. Dans les jugements que nous énonçons, spécialement dans la relation de cause à effet que nous établissons entre les phénomènes, intervient une illusion involontaire ; nous transportons dans les choses l'idée de la causalité qui nous est connue par notre expérience intime. L'explication causale n'est pas moins subjective et anthropomorphique que l'explication téléologique (4). Nous ne constatons entre les phénomènes que des rapports de succession ou de concomitance.

La connaissance scientifique répond à une intention déterminée ; elle est un effort pour comprendre et ordonner la réalité que le savoir ordinaire se contente de constater. Si la science était achevée, elle présenterait le monde comme une multitude d'atomes régis par des lois connues qui se ramènent elles-mêmes à une loi fondamentale (5). Mais ce ne

(1) J. KAFTAN, *Die Wahrheit...* p. 9.

(2) *Ibid.*, pp. 14 ss.

(3) *Ibid.*, pp. 276 ss.

(4) *Ibid.*, p. 304.

(5) *Ibid.*, p. 328.

serait jamais là qu'une construction de l'esprit (1). Les atomes ne sont que des abstractions substituées aux réalités concrètes que sont les choses. Le lien de la causalité par lequel nous les unissons est purement idéal. Une loi naturelle n'est qu'une idée qui exprime le résultat d'une série d'observations confirmées par l'expérimentation ; elle reste toujours une loi empirique, le fruit de recherches heureuses (2). Les atomes, les causes et les effets, les lois naturelles sont autant d'éléments d'une illusion constante dont la science ne peut s'affranchir (3). Dans la conception vulgaire, cette illusion prend un caractère mythologique, le monde forme comme un panthéon de divinités naturelles au-dessus desquelles trône à nouveau la divinité suprême, le Destin (4).

En réalité, la connaissance scientifique ne se distingue pas essentiellement du savoir ordinaire. Elle a sa source et son critère dans l'expérience. Elle procède par hypothèses, tend à la découverte de lois nouvelles, s'élève ainsi du connu à l'inconnu, mais elle ne peut rien expliquer au sens propre du terme, car expliquer c'est ramener l'inconnu au connu, déduire une loi nouvelle de lois déjà trouvées. On ne saurait donc parvenir à une explication du monde en prolongeant les lignes de la science (5).

Ces observations critiques sur la nature et la portée de la connaissance scientifique forment des arguments décisifs contre la spéculation théorique (6). Celle-ci part de ce principe : ce qui est rationnel est aussi réel. Elle attribue à l'homme la capacité de construire la vérité dans son esprit et de parvenir ainsi à un savoir suprême. L'idée directrice de la spéculation théorique n'est autre que la foi dans les principes logiques de la pensée. La méthode dialectique de Hegel est le type de cette spéculation (7). Or, les principes de cause et de substance, au moyen desquels la spéculation théorique prétend établir, au-delà de l'expérience, des vérités que l'expérience ne peut contrôler, sont en réalité tout autre chose que des données primitives et fondamentales de la raison.

(1) J. KAFTAN, *Die Wahrheit...*, p. 335.

(2) *Ibid.*, p. 336.

(3) *Ibid.*, p. 337.

(4) *Ibid.*, p. 337.

(5) *Ibid.*, p. 353.

(6) *Ibid.*, pp. 394 ss.

(7) *Ibid.*, pp. 361 ss.

Ils ont certes un rôle indispensable dans la formation et l'expression de notre savoir, mais ils naissent de l'illusion déjà signalée par laquelle nous transportons dans les choses ce que nous trouvons en nous, les idées d'unité et d'activité qui proviennent de notre conscience. La spéculation théorique repose sur l'erreur initiale qui consiste à croire que ces notions formelles suffisent, sans l'expérience, à découvrir et à fonder des vérités (1).

Si la connaissance scientifique ne mène pas à une explication du monde, si la spéculation théorique est une impossibilité (2), il n'y a d'autre moyen de parvenir au degré suprême du savoir que de recourir à une spéculation qui prend pour principe l'idée pratique maîtresse, celle du souverain bien. Le rôle de l'apologétique est de montrer que le bien suprême ne peut être cherché ailleurs que dans l'idéal chrétien du royaume de Dieu (3). La dogmatique a pour tâche de déduire de cette notion souveraine toutes les propositions doctrinales (4) ; elle offre ainsi une explication du monde, au sens propre de l'expression, et accomplit par là même l'œuvre que la philosophie, en tant que science suprême, s'est toujours proposée.

§ 5. — *Tendances divergentes : E. Troeltsch, M. Reischle, G. Wobbermin. — O. Ritschl et Fr. Traub.*

Une tendance différente de celles de Herrmann et de Kaftan apparaît avec un groupe de théologiens qui appartiennent à la seconde génération de l'école, Ernst Troeltsch, Max Reischle, élèves de Ritschl, Georg Wobbermin, élève de Kaftan. Les questions se présentent à eux sous un angle nouveau. Tout en rendant pleine justice aux efforts tentés par leurs prédécesseurs, ils ne tiennent pas pour définitifs les résultats auxquels ils ont abouti ; en partant des mêmes prémisses, ils concluent dans un sens parfois opposé. Il s'agit pour eux de surmonter le dualisme de Herrmann et de parvenir à une conception homogène du monde, c'est-à-dire à une métaphysique.

(1) *Ibid.*, p. 394.

(2) *Ibid.*, p. 393.

(3) Cf. *supra*, p. 59.

(4) J. KAFTAN, *Zur Dogmatik und Glaubenspsychologie* (Z. f. Th. u. K., 1911, pp. 381 ss).

Ernst Troeltsch (1) déclare qu'il ne suffit pas, pour fonder la vérité de la foi chrétienne, d'en appeler à l'expérience intime que nous faisons de la puissance de l'évangile et de montrer que la foi répond aux besoins du cœur humain. Il faut de plus aborder la question de savoir comment la conception chrétienne du monde s'accorde avec les faits que nous connaissons par ailleurs. Sans la certitude qu'un accord est possible, la preuve expérimentale perdrait à la longue sa valeur. S'efforcer de résoudre ce problème « a toujours été le ressort vital et la mission propre de la théologie ; ce n'est que de cette façon que l'unité de la vie spirituelle, compromise aujourd'hui, peut être maintenue » (2).

Max Reischle (3) se prononce dans le même sens. On ne peut, d'après lui, en rester au dualisme kantien entre la raison théorique et la raison pratique, entre le monde de la science, soumis aux lois naturelles, et le monde moral, celui de la liberté. Il importe au contraire de parvenir à une conception homogène du monde, dans laquelle la nature inanimée, la vie organique et la vie spirituelle puissent trouver place, comme des moyens subordonnés au but final de Dieu. Cette conception, obtenue à la lumière de l'idée chrétienne du royaume de Dieu, sera nécessairement spéculative, elle sera « une spéculation de la foi » (4).

Georg Wobbermin fait cette déclaration catégorique qui peut sembler une hérésie dans l'école de Ritschl : « Sans métaphysique, il n'y a pas de théologie possible » (5). Il fonde cette affirmation sur l'examen de la double tâche qui, d'après lui,

(1) ERNST TROELTSCH, professeur à Bonn (1892), à Heidelberg (1904), puis à Berlin, *Die christliche Weltanschauung und die wissenschaftlichen Gegenströmungen* (Z. f. Th. u. K., 1893, pp. 493 ss., 1894, pp. 167 ss.).

(2) Ibid., Z. f. Th. u. K., 1893, p. 495. Cf. *Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderung an die Theologie*, Tübingen, 1900.

(3) Cf. *supra*, p. 51, note 5.

(4) MAX REISCHLE, *Kant und die Theologie der Gegenwart* (Z. f. Th. u. K., 1904, p. 387). Cf. *Christentum und Entwicklungsgedanke* (Heft der « Christlichen Welt »), Leipzig 1898 ; *Wissenschaftliche Entwicklungsforschung und evolutionistische Weltanschauung in ihrem Verhältniss zum Christentum* (Z. f. Th. u. K., 1902, pp. 1 ss.).

(5) GEORG WOBBERMIN, *privatdocent* à Berlin (1898), professeur à Märbourg (1906), puis à Breslau (1907), *Theologie und Metaphysik. Das Verhältniss der Theologie zur modernen Erkenntnistheorie und Psychologie*, Berlin, 1900, pp. 27, 29. Cf. MAURICE GOGUEL, *Wilhelm Herrmann...*, pp. 154 ss.

incombe à la philosophie. Elle étudie les notions et les axiomes que présupposent les sciences. Elle entreprend, de plus, de résoudre les problèmes que posent les résultats des sciences ou qui surgissent de la comparaison de ces résultats. Elle aborde ainsi légitimement les questions dernières et suprêmes, relatives à l'origine et à la destination du monde.

En tant qu'elle est une science, la théologie ne peut opérer à l'aide de notions que la philosophie contemporaine déclare périmées et sans valeur (1). Sur ce point, Ritschl a un mérite incontestable ; il a compris la nécessité de mettre à la base de la théologie une théorie de la connaissance qui réponde à la pensée moderne (2).

Toute religion, et le christianisme en particulier, prétend donner aux questions d'origine et de but une solution d'une valeur absolue. En tant qu'elle est la science de la religion chrétienne, la théologie doit examiner ces problèmes du point de vue de la réflexion scientifique et discuter les solutions philosophiques des questions dernières et suprêmes (3). Telle est la fonction apologétique de la théologie. Celle-ci a été à l'origine une discipline apologétique ; elle ne peut renoncer à la longue à sa mission originelle. Or l'école de Ritschl a laissé cette tâche à l'arrière-plan. Elle a négligé la discussion avec la philosophie contemporaine et a presque perdu contact avec elle. L'heure est venue d'aborder cette discussion, sous peine de condamner la théologie à un isolement définitif (4).

Si l'école de Ritschl a eu le mérite d'affranchir la dogmatique de la métaphysique intellectualiste et de la spéculation théorique, elle s'est fait illusion en croyant écarter par là toute métaphysique. Elle n'en a rejeté qu'une forme aujourd'hui dépassée, celle dont le système de Hegel est le type. Actuellement une telle philosophie n'est plus un danger pour la théologie (5). A cette métaphysique « matérielle », qui prétend dévoiler les mystères de l'univers en partant de la pensée pure, Wobbermin oppose la métaphysique « formelle », ou la discipline qui a pour objet le problème du

(1) G. WOBBERMIN, *Theologie und Metaphysik*, pp. 2, 3.

(2) *Ibid.*, p. 18.

(3) *Ibid.*, pp. 3, 4.

(4) *Ibid.*, pp. 45.

(5) *Ibid.*, p. 39.

transcendant (1). Or, préoccupés de libérer la dogmatique de la spéculation théorique, Ritschl, Herrmann et Kaftan ne se sont pas posé la question de savoir si la théologie pouvait négliger toute réflexion portant sur le transcendant. Cette réflexion est légitime et indispensable ; « c'est elle, dit Wobbermin, que j'appelle la métaphysique » (2).

« Sans métaphysique, répète-t-il, la théologie est impossible, car les objets de la foi chrétienne, auxquels la théologie a affaire, sont au-dessus de l'expérience. Comme le dit Kaftan, tous les articles de la foi chrétienne se rapportent à Dieu ; or Dieu est une réalité métaphysique ; donc tous les articles de la foi chrétienne sont en définitive des thèses métaphysiques » (3).

L'école de Ritschl a opposé à tort les notions religieuses et morales aux notions métaphysiques ; elles ne s'opposent en réalité qu'aux notions intellectuelles et rationnelles. Les conceptions métaphysiques sont d'un autre ordre. Les affirmations religieuses et morales, aussi bien que les propositions intellectuelles et rationnelles peuvent ne pas dépasser les limites de l'expérience. Mais il est également possible de partir soit des affirmations de la conscience soit des conceptions scientifiques pour s'élever aux questions métaphysiques et de se demander ce qui se trouve derrière les phénomènes de la vie spirituelle ou derrière nos représentations des choses (4).

Les sciences particulières peuvent négliger la question du transcendant ; la théologie, en tant que science de la foi chrétienne, ne le peut (5). Puisque le doute est mortel pour la foi, la théologie doit être en mesure de montrer que les représentations de la foi correspondent à des réalités objectives ou, plus exactement, que la foi en ces réalités peut trouver une justification scientifique (6). Elle doit examiner si la position des sciences qui ignorent la métaphysique est la seule position scientifique possible. S'il en était ainsi, la théologie ne devrait être autre chose qu'une science particu-

(1) G. WOBBERMIN, *Theologie und Metaphysik*, pp. 28, 29 ; 116, 117.

(2) *Ibid.*, p. 29.

(3) *Ibid.*, p. 29.

(4) *Ibid.*, pp. 30, 31.

(5) *Ibid.*, p. 52 ; cf. *Das Verhaeltniss der Theologie zur modernen Wissenschaft* (Z. f. Th. u. K., 1900, pp. 418 ss).

(6) G. WOBBERMIN, *Theologie und Metaphysik*, pp. 57, 58.

lière, morale ou historique ; l'expression scientifique de la religion chrétienne, c'est-à-dire la théologie au sens complet du mot, serait impossible (1).

Wobbermin rejette la spéculation théorique, mais il préconise la métaphysique inductive qui prend son point de départ dans l'expérience pour s'élever au transcendant. Il veut établir la légitimité de cette méthode et par là même la possibilité d'une métaphysique, d'une science du transcendant. Passant de la théorie à la pratique, il entreprend la justification philosophique de l'idée chrétienne de Dieu (2).

La méthode proposée par Wobbermin provoque, dans l'école de Ritschl, l'opposition de deux disciples, fidèles sur ce point à la pensée du maître, Otto Ritschl et Friedrich Traub.

Otto Ritschl (3) estime que la tentative de construire une métaphysique théologique qui aurait une valeur apologétique marque non pas un progrès mais un recul ; c'est, d'après lui, restaurer, sous une forme nouvelle, la théologie naturelle dont A. Ritschl a libéré la dogmatique (4).

Friedrich Traub, directeur du séminaire théologique de Schoental (Wurtemberg), répond à Wobbermin en examinant à son tour les rapports de la théologie et de la philosophie (5). La métaphysique et la religion ont, dit-il, l'un et l'autre pour objet le transcendant, mais la religion est une foi, la métaphysique prétend être une science (6). Une science du transcendant est-elle possible ? Wobbermin l'affirme, Traub le conteste absolument. Il n'y a pas, selon ce dernier, de raisonnement scientifique permettant de passer du domaine de l'expérience à celui de la transcendance. Celui-ci ne peut d'aucune façon devenir l'objet d'une réflexion scientifique (7). Que résulte-t-il de cette conclusion pour la théologie ? Sans une réalité trans-

(1) *Ibid.*, p. 59.

(2) G. WOBBERMIN, *Der christliche Gottesglaube in seinem Verhaeltniss zur Gegenwaertigen Philosophie*, Berlin, 1902. *Monismus und Monotheismus* (Z. f. Th. u. K., 1909, pp. 1 ss).

(3) Cf. *supra*, p. 50, note 7.

(4) OTTO RITSCHL, *Theologische Wissenschaft und religioese Spekulation* (Z. f. Th. u. K., 1902, pp. 202 ss).

(5) FRIEDRICH TRAUB, *Theologie und Philosophie, Eine Untersuchung ueber das Verhaeltniss der theoretischen Philosophie zum Grundprobleme der Theologie*, Tubingen, 1910.

(6) *Ibid.*, p. 113.

(7) *Ibid.*, pp. 119-133.

cendante, elle deviendrait aussi impossible que l'est la métaphysique. Mais si le transcendant ne peut être l'objet de la réflexion scientifique, il reste possible qu'il soit l'objet d'une conviction, objet de foi. La théologie a pour tâche de montrer qu'il en est ainsi (1). Sans doute, elle est apparue comme une apologétique et elle doit le rester, mais cela ne veut pas dire que l'alliance qu'elle a conclu à l'origine avec la métaphysique doive être éternelle. La séparation d'avec la métaphysique est, pour la théologie, une libération, elle ne représente pas une perte, mais un gain (2). « Une théologie sans métaphysique est possible, et pour l'indépendance et la liberté de la théologie, cette solution est nécessaire » (3).

Wobbermin riposte en affirmant de nouveau qu'une théologie sans métaphysique est impossible (4). et pour écarter un malentendu auquel cette thèse a donné lieu, il répète qu'il ne s'agit en aucune façon de la religion, mais exclusivement de la théologie, qui est une réflexion sur la religion et l'objet transcendant de la foi. Traub, en définissant la métaphysique comme une réflexion *scientifique*, croit la distinguer par ce caractère de la théologie et résoudre ainsi la question. Mais cette distinction, dit Wobbermin, est arbitraire. « Si la religion, comme Traub l'accorde, implique l'affirmation d'une réalité transcendante, la théologie doit en conséquence défendre cette affirmation théologiquement, c'est-à-dire scientifiquement. La position qu'elle prend ainsi ne peut être désignée autrement qu'une position métaphysique » (5).

§ 6. — *Tendances divergentes* (suite)

Th. Haering et H.-H. Wendt

Les deux tendances opposées qui se manifestent dans la controverse entre G. Wobbermin et Fr. Traub apparaissent également dans les conceptions de Theodor Haering et de Hans-Heinrich Wendt (6).

(1) *Ibid.*, p. 134.

(2) *Ibid.*, p. 135.

(3) *Ibid.*, p. 140.

(4) GEORG WOBBERMIN, professeur à Breslau, *Die Religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie*, Leipzig, 1913, p. 76.

(5) *Ibid.*, p. 86, cf. p. 95.

(6) Cf. O. KIRN, *Aus der dogmatischen Arbeit der Gegenwart* (Z. f. Th. u. K., 1908, pp. 337 ss).

Pour Haering (1) comme pour Fr. Traub, il s'agit avant tout d'assurer à la foi une certitude indépendante. Plusieurs méthodes sont possibles. On peut essayer, avec Ritschl et Herrmann de marquer la différence de la connaissance religieuse et de la connaissance théorique ; mais une telle distinction, de quelque manière qu'on l'établisse, est insuffisante. Si l'on admet que la science et la religion se rapportent à un objet commun mais qu'elles le considèrent chacune à un point de vue différent, cette solution, assurément légitime (2), paraît au premier abord sauvegarder leur indépendance réciproque ; la réalité dont la science recherche l'explication causale devient dans la religion l'objet d'une interprétation téléologique. Mais il apparaît à la réflexion que la solution proposée par Herrmann est à l'avantage exclusif de la science. L'explication causale semble en effet objective ; comme telle elle s'impose comme une vérité ; l'interprétation téléologique paraît purement subjective ; elle peut sembler une illusion de la foi, « une belle apparence qui masque la dure réalité » (3).

Pour rendre impossible une telle appréciation, il est nécessaire de montrer que la conception téléologique n'est pas purement subjective et que la science doit en reconnaître la pleine légitimité (4). Il importe pour cela de préciser la nature et la portée de la connaissance scientifique. Haering adopte la méthode de Kaftan. Notre connaissance, au sens strict, se borne au domaine de l'expérience ; dans ce domaine lui-même elle a des limites ; nous ne connaissons ni l'essence des phénomènes naturels ni le mode de leur action réciproque. Le savoir humain n'est ni complet ni absolu. La science ne peut affirmer qu'en dehors de l'objet qui lui est accessible il n'y a pas de réalité ; elle ne peut prétendre connaître parfaitement cet objet lui-même (5). La foi possède la certitude d'une réalité inaccessible à la connaissance théorique et avec laquelle elle met le monde de l'expérience en relation. La conception téléologique qu'elle présente ne risque pas d'être démentie par la science ; il ne peut y avoir d'objections scien-

(1) THEODOR HAERING, *Der christliche Glaube (Dogmatik)*, Stuttgart, 1906.

(2) Cf. *supra*, p. 79.

(3) TH. HAERING, *Der christliche Glaube*, p. 156.

(4) *Ibid.*, p. 157.

(5) *Ibid.*, p. 95.

tifiques aux conceptions religieuses (1). Inversement, toute démonstration scientifique de la vérité religieuse est impossible. Il n'y a pas de preuves qui forcent à reconnaître l'existence de Dieu. On a déploré la ruine de ces preuves comme une perte pour la foi ; c'est au contraire la condition de l'indépendance de la foi (2).

Hans-Heinrich Wendt (3) estime insuffisante la solution à laquelle Haering s'arrête. Sans doute, dit-il, « la conception chrétienne du monde restera toujours une conception de la foi, une conviction ; elle ne s'imposera jamais comme la conclusion logique d'un raisonnement par déduction ou induction » (4). S'en tenir au savoir exact, c'est renoncer à toute conception du monde, qu'elle soit matérialiste ou idéaliste. Mais nos convictions intimes ne sont pas fatalement dépourvues de toute base objective. Les unes sont mieux établies que les autres. Le penseur doit chercher quelle est la conception du monde la mieux fondée. Une des tâches essentielles de la théologie systématique consiste à montrer que le christianisme offre la solution la plus satisfaisante des problèmes que pose la réalité. Dans la mesure où elle fournit cette démonstration, la théologie établit le fondement scientifique de la conception chrétienne (5).

Celle-ci ne reposerait encore que sur une base fragile si l'on se contentait de montrer qu'elle ne peut être réfutée par la connaissance théorique. Il faut, de plus, indiquer qu'elle est en accord avec la réalité telle que la science la constate et qu'elle possède ainsi une valeur scientifique. Il s'agit d'établir que la conception chrétienne du monde « complète et éclaire la connaissance scientifique » (6).

Avec Max Reischle (7) et Georg Wobbermin (8), Wendt fait valoir qu'il y a dans le monde des faits qui restent pour la science des énigmes. Ce sont ceux de la vie organique, de la vie spirituelle, de la liberté morale. Ils sont inexplicables

(1) *Ibid.*, p. 97.

(2) *Ibid.*, p. 96.

(3) HANS HEINRICH WENDT, *System der christlichen Lehre*, Göttingen, tome I, 1906, tome II, 1907.

(4) *Ibid.*, I, p. 67.

(5) *Ibid.*, I, p. 69.

(6) *Ibid.*, I, p. 150.

(7) Cf. *supra*, p. 87.

(8) Cf. *supra*, p. 90.

pour nous aussi longtemps que notre pensée ne franchit pas les limites de la connaissance purement scientifique ; ils attestent que l'explication causale des choses a besoin d'un complément. Ce complément ne peut se trouver que dans une conception du monde. Parmi les conceptions possibles, celle qui fournit l'explication la plus simple et la plus claire de ces faits est la conception chrétienne (1). Considérée du point de vue scientifique, elle apparaît ainsi comme « le vrai couronnement de la connaissance du monde » (2).

CHAPITRE III

LE FONDEMENT ET L'EXPRESSION DOCTRINALE DE LA FOI CHRÉTIENNE

D'après l'école de Ritschl, la théologie est destinée à servir l'Eglise ; elle doit avoir conscience que là est sa raison d'être et la fonction pour laquelle elle est faite (3). « Les dogmaticiens antérieurs ou contemporains, tels que Rothe ou Biedermann, dit Johannes Gottschick, entendaient par la doctrine de l'Eglise une donnée historique au-dessus de laquelle la théologie devait se placer pour avoir une valeur scientifique. Nous avons reçu de Ritschl une conception nouvelle de la dogmatique ; dans cette conception, l'opposition entre les deux caractères que doit revêtir la dogmatique, le caractère scientifique et le caractère ecclésiastique, paraissait surmontée » (4).

D'après Ritschl, la dogmatique a, dans l'Eglise, une fonction normative. Pour la remplir, elle doit être en mesure d'exposer le contenu authentique du christianisme. Toute

(1) H.-H. WENDT, *System...*, I, pp. 153, 189 ss. Cf. *supra*, p. 62.

(2) *Ibid.*, I, p. 154.

(3) JOHANNES GOTTSCHICK, *Die Kirchlichkeit der sogenannten kirchlichen Theologie geprueft*, Freiburg i. B., 1890, p. 1. Cf. *supra*, p. 49.
FRIEDRICH TRAUB, *Kirchliche und unkirchliche Theologie*, Z. f. Th. u. K., 1903, p. 73.

(4) J. GOTTSCHICK, *Die Entstehung der Losung der Unkirchlichkeit der Theologie* (Z. f. Th. u. K., 1903, pp. 78, 79).

l'œuvre de Ritschl répond à l'intention d'en donner une connaissance positive, définitive et universellement valable (1). En ce sens, Adolf Harnack a pu dire que Ritschl était « le dernier Père de l'Eglise luthérienne » (2).

La dogmatique ainsi comprise ne saurait avoir pour fondement l'analyse de la conscience religieuse. La seule méthode qui convienne consiste à déterminer ce qu'est la religion chrétienne d'après la révélation historique dont elle procède (3).

Cette méthode caractérise la dogmatique de l'école de Ritschl. Elle demeure immuable au milieu des modifications qui surviennent dans les conceptions de la révélation et de la foi, du dogme et de la dogmatique. Les dogmaticiens de cette école ne veulent donner d'autre fondement et d'autre norme à la théologie systématique que la révélation historique. Leur conception de la dogmatique est pour ainsi dire fonction de la notion qu'ils se font de la révélation.

§ 1. — A. Ritschl

Ritschl se distingue en principe du biblicisme par une conception plus historique de la révélation. Celle-ci, dit-il, est « la manifestation de Dieu en son Fils (4). Ce caractère révélateur du Christ tient à sa personne même. La mission historique de Jésus, d'après lui, a été non de formuler une doctrine, mais de se manifester comme le Christ, d'éveiller la foi en lui (5). Dans cette personne, la révélation apparaît comme une puissance agissante et efficace. Elle comprend deux éléments indissolubles, l'activité personnelle du Christ et la fondation de la communauté, qui en est l'effet (6).

La foi en Jésus-Christ est l'essence même du christianisme ; elle prend corps dans la communauté que Jésus-Christ a fondée. La religion de la communauté se distingue ainsi, de la façon la plus nette, de celle du Christ lui-même (7).

(1) A. RITSCHL, *R. u. V.*, II, pp. 5, 9 ; cf. *supra*, p. 38.

(2) ADOLF HARNACK, *Zur gegenwaertigen Lage des Protestantismus*, discours prononcé le 6 octobre 1896 à Eisenach (*Reden und Aufsätze*, Giessen, 1904, II, p. 139).

(3) Cf. *supra*, pp. 34, 35.

(4) A. RITSCHL, *R. u. V.*, III, p. 192.

(5) Cf. *supra*, p. 32.

(6) Cf. *supra*, p. 38.

(7) Cf. *supra*, p. 41.

Le dogmaticien trouve la matière de son travail dans la foi de la communauté primitive. Cette foi collective s'exprime tout entière dans les épîtres du Nouveau Testament. Elles sont essentiellement des lettres et non des traités didactiques, elles répondent au besoin de propager la foi et non de l'exprimer sous une forme scientifique ; ce sont des discours religieux issus de la conscience de la communauté dont les apôtres sont les interprètes (1). Il en résulte que pour déterminer le contenu de la religion chrétienne, le dogmaticien doit avoir directement recours non aux paroles du Christ lui-même, mais aux conceptions apostoliques qui leur correspondent (2). Il doit saisir les pensées de Jésus telles qu'elles se reflètent en quelque sorte dans la conscience des premiers croyants (3).

Mais ici intervient une objection possible : Les conceptions des apôtres reflètent-elles purement celles de Jésus ? Ritschl croit prévenir cette objection en formulant sa théorie du canon. Il pose en principe que les auteurs sacrés ont bien compris la pensée de Jésus parce qu'ils en ont compris les prémisses. D'après lui, les idées de Jésus sont déterminées par une intelligence profonde de la religion de l'Ancien Testament ; les conceptions des écrivains du Nouveau Testament présentent le même caractère ; elles se distinguent par là de celles des auteurs pagano-chrétiens de l'époque suivante (4).

Cependant la ligne de démarcation ainsi obtenue ne coïncide pas absolument avec les limites du recueil canonique. Dans le Nouveau Testament déjà, se trouvent certaines idées provenant du judaïsme du temps ou du pagano-christianisme. Ces idées, dont la nature décèle l'origine hétérogène, sont apocryphes même si elles sont exprimées par un apôtre (5). Mais ce ne sont là que quelques notions isolées, faciles à reconnaître et à éliminer (6). « Que des livres entiers, comme l'évangile de Jean ou l'épître aux Hébreux, trahissent l'influence des conceptions hellénistiques ou philoniennes, cela,

(1) A. RITSCHL, *R. u. V.*, II, p. 22.

(2) *Ibid.* III, p. 3.

(3) *Ibid.*, III, p. 1.

(4) *Ibid.*, II, pp. 15, 16.

(5) *Ibid.*, II, p. 17.

(6) *Ibid.*, II, p. 17.

déclare Ritschl, n'est pas prouvé, et pour ma part je me refuse à l'admettre » (1).

Partant d'une conception historique de la révélation, Ritschl aboutit à rétablir en fait la conception bibliciste de l'ancienne orthodoxie protestante et à faire des notions apostoliques la norme de la dogmatique.

La théorie du canon, telle qu'il la restaure, a pour prémisse une conception historique très précise, celle que Ritschl expose lui-même en 1857 dans son livre sur *les Origines de l'ancienne Eglise catholique*. D'après lui, la religion chrétienne plonge ses racines dans celle de l'Ancien Testament ; elle reste pure de tout alliage aussi longtemps qu'elle se maintient sur le terrain d'Israël ; passant dans le monde gréco-romain, elle s'altère immédiatement au contact des conceptions ambiantes. La période du christianisme authentique se limite ainsi à celle de la première génération chrétienne et le Nouveau Testament est le document de cette période initiale (2).

Cette conception est exposée aux atteintes de la critique historique. Celle-ci reçoit, dans l'école même de Ritschl, l'impulsion vigoureuse d'Adolf Harnack.

§ 2. — A. Harnack

Adolf Harnack critique au nom de l'histoire la notion du canon du Nouveau Testament (3). Il fait ressortir qu'au second siècle certains livres, actuellement apocryphes, jouissaient dans l'Eglise d'une autorité plus grande que des épîtres actuellement canoniques. C'est, d'après lui, une idée dogmatique qui a présidé à la formation du recueil sacré, a déterminé l'admission de certains écrits, l'élimination de certains autres.

Ritschl mettait les livres bibliques hors de pair, en tant que documents de l'époque classique du christianisme. Harnack conçoit autrement l'histoire de la religion chrétienne jusqu'à la formation de l'Eglise catholique. Le fait dominant

(1) *Ibid.*, II. p. 17.

(2) Cf. *supra*, pp. 32, 33.

(3) ADOLF HARNACK, *Das Neue Testament um das Jahr 200*, Freiburg i. B., 1889. Cf. EUGÈNE MÉNÉGOZ, *Annales de bibliographie théologique*, 15 septembre 1889, pp. 132 ss.

de cette histoire est, selon lui, non pas une altération subite du christianisme au contact de la pensée grecque, mais une transformation progressive qui commence déjà au siècle apostolique et s'accomplit par une double transition. Avant de se propager de la première génération judéo-chrétienne aux générations suivantes, pagano-chrétiennes, le christianisme passe de Jésus lui-même à ses disciples, aux membres de la première communauté. A l'évangile tel que le Christ l'a prêché succède la prédication apostolique, à la bonne nouvelle du royaume de Dieu vient s'ajouter un enseignement sur la personne et l'œuvre du Christ (1). Les réflexions des disciples sur la mort et la résurrection du Seigneur, sur la personne mystérieuse du Ressuscité passent au premier plan, tandis que la recommandation de garder tous les commandements de Jésus paraît s'entendre d'elle-même et ne pas demander d'explication (2). On utilise l'Ancien Testament pour y découvrir, au moyen de l'interprétation allégorique du texte sacré, les prophéties relatives au Messie et ces prophéties, appliquées à la vie de Jésus, enrichissent l'histoire évangélique de traits légendaires (3). En même temps, la littérature apocalyptique juive, alors en pleine floraison, sert de commentaire à certaines prédictions de Jésus et contribue puissamment au développement des conceptions eschatologiques du christianisme primitif (4). Enfin l'influence du philonisme s'exerce dès le début du second siècle dans les milieux judéo-chrétiens ; elle met la pensée chrétienne en relation avec la philosophie religieuse du monde hellénistique (5).

Les livres du Nouveau Testament reflètent cette période de transition. D'une part, ils se distinguent nettement des écrits ultérieurs : « Si l'on passe des synoptiques, de Paul et de Jean aux premiers auteurs pagano-chrétiens, on croit

(1) A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4^e édit., Tübingen, tome I, 1909, p. 81. Nous désignerons cet ouvrage par *Lehrbuch*. Cf. EUGÈNE MÉNÉGOZ, *Annales de bibliographie théologique*, 15 janvier 1888, pp. 1 ss.

(2) A. HARNACK, *Dogmengeschichte*, 2^e édit., Freiburg i. B., Leipzig, 1893 (*Grundriss der theologischen Wissenschaften*), p. 15. Nous désignerons cet ouvrage par *Grundriss*.

(3) *Ibid.*, p. 18.

(4) *Ibid.*, p. 18.

(5) *Ibid.*, p. 22.

entrer dans un monde nouveau » (1), D'autre part, il n'y a aucun livre du Nouveau Testament qui ne trahisse l'influence de l'atmosphère spirituelle ambiante, celle de l'hellénisme. Cette influence apparaît très nettement chez saint Paul et l'auteur du quatrième évangile. Saint Paul se propose d'introduire l'évangile dans le monde grec ; comme missionnaire et apologiste, il utilise des idées grecques. Il en est de même de saint Jean (2). C'est une tâche singulièrement malaisée que de délimiter la part de l'hellénisme dans les conceptions johanniques (3).

Il résulte de la critique de Harnack que les idées apostoliques ne renferment pas seulement, comme l'accordait Ritschl, certains éléments « apocryphes », mais que dans leur ensemble elles sont de provenance hellénistique et constituent le point de départ de l'évolution qui s'achèvera par la formation du dogme (4).

Harnack montre à la lumière de l'histoire que l'idée même du dogme est, dans le christianisme, une notion hétérogène. Le dogme chrétien est un système d'enseignements théoriques portant la marque de la réflexion scientifique, une explication de l'univers, mais une explication divinement révélée et prétendant à une valeur absolue. Ce qui élève une doctrine à la hauteur d'un dogme, c'est l'autorité qui la sanctionne et l'impose comme une vérité fondamentale et obligatoire. Le dogme implique par là même un élément social ; ceux qui confessent le même dogme forment une communauté (5). Une telle notion est étrangère au christianisme primitif, L'évangile n'est pas avec le dogme dans la relation d'un thème proposé et d'un développement ; il n'est pas un enseignement théorique ; la foi qui répond à l'évangile est une attitude de la volonté, une action, une détermination de la vie (6). Sans doute, dès l'origine, la pensée chrétienne a fait de la personne du Christ l'objet d'une spéculation ; mais saint Paul lui-même distinguait explicitement la gnose et l'évangile, et la gnose paulinienne n'est pas analogue au dogme ultérieur. Ce qui caractérise en effet le dogme, c'est qu'il se

(1) A. HARNACK, *Lehrbuch...*, I, p. 55, note 1.

(2) *Ibid.*, I, p. 55, note 1.

(3) A. HARNACK, *Grundriss...*, p. 17.

(4) A. HARNACK, *Lehrbuch...*, I, p. 55, note 1.

(5) A. HARNACK, *Lehrbuch...*, I, pp. 16, 17.

(6) *Ibid.*, p. 19.

présente non comme une « folie », mais comme une sagesse, et qu'il prétend en même temps être le contenu de la révélation (1).

Dans la création du dogme intervient un facteur nouveau et indépendant de l'évangile, c'est l'esprit grec. « Le dogme est une conception grecque et une construction de l'esprit grec sur le terrain de l'évangile » (2). Les dogmes de l'Eglise peuvent être mis en parallèle, au point de vue formel, avec ceux des écoles philosophiques de l'antiquité, à cette différence près que l'autorité sur laquelle ils reposent est ici la science humaine, là la révélation divine. Ces écoles désignaient par le terme de dogme les doctrines théoriques et pratiques, la conception du monde et l'éthique particulières à chacune d'elles. En professant des dogmes de ce genre, la communauté chrétienne apparaît comme une grande école philosophique, au sens antique du mot. Les chrétiens ne se distinguent des adeptes d'une telle école que sur un point ; ils ne tiennent pas compte de l'évolution qui aboutit au dogme, considèrent celui-ci comme révélé et font de l'adhésion au dogme, au moins à l'origine, non un acte de l'intelligence humaine, mais l'effet d'une illumination divine. L'analogie deviendra plus parfaite encore lorsque l'Eglise réservera l'intelligence complète du dogme à un cercle d'initiés et de savants (3).

Ainsi se constitue le christianisme dogmatique. Il diffère essentiellement de la religion de l'évangile. Ici la foi a pour objet Dieu ; là elle consiste dans l'adhésion à une doctrine religieuse dont l'Eglise fait un dogme. Le christianisme dogmatique répond à la pensée antique, mais la religion chrétienne ne procède pas de la civilisation du monde ancien et n'est pas solidaire du dogme. L'histoire des dogmes a eu un commencement et ce commencement ne coïncide pas avec la naissance de l'Eglise ; elle a aussi une fin. Dans toutes les Eglises, la période de création dogmatique est close. D'autre part, toute renaissance de la piété chrétienne a été un retour à l'évangile et a déterminé une modification ou une réduction du dogme. En faisant valoir contre l'autorité de la tradition et de l'Eglise empirique celle de la Parole de Dieu, la Réformation a aboli en principe le christianisme dogmatique et en a

(1) *Ibid.*, p. 19.

(2) *Ibid.*, p. 20.

(3) *Ibid.*, pp. 17, 18.

libéré l'Eglise. Il s'agit à l'heure actuelle d'achever cette œuvre de libération. La science historique y contribue puissamment (1).

Dans une Eglise où, en principe, le dogme ne règne plus, la dogmatique, au sens précis du terme, ne peut trouver place que dans la théologie historique comme l'a indiqué Schleiermacher, ou, si l'on préfère, dans la théologie pratique. A la place de la science du dogme, périmée avec le dogme lui-même, Harnack conçoit une discipline nouvelle qui aurait pour tâche d'exposer d'une manière historiquement exacte le contenu de l'évangile et de le mettre en relation avec la pensée contemporaine. « L'Eglise ne saurait se passer d'une telle discipline, pas plus qu'on ne peut concevoir un christianisme qui n'aurait pas conscience de son fondement et de son contenu spirituel » (2). Harnack tente un essai en ce sens dans son livre sur *l'Essence du Christianisme* (3).

§ 3. W. Herrmann

Tandis que Harnack soumet la notion ecclésiastique du dogme à une critique radicale, Wilhelm Herrmann proteste contre toute dogmatique normative au nom de l'indépendance de la foi personnelle. D'après lui, la conception que Ritschl se fait de la dogmatique ne se distingue pas essentiellement de celle que l'ancienne théologie protestante a reçue de la tradition catholique. Sans doute, Ritschl conçoit la doctrine chrétienne comme l'expression de la foi, mais il conserve l'idée catholique d'une doctrine universellement valable pour tous les chrétiens ; il assigne en conséquence à la dogmatique la tâche de montrer ce qui doit être objet de foi et en revient, par là même, à la méthode d'autorité. Ritschl apparaît à cet égard comme « le dernier représentant éminent de la dogmatique orthodoxe » (4). Il faut se décider enfin, déclare Herrmann, à rompre avec cette méthode car elle est incompatible avec la notion évangélique de la foi (5).

Herrmann établit une distinction très nette entre le fondement et le contenu de la foi. Celle-ci repose, selon lui, sur

(1) A. HARNACK, *Grundriss...*, p. 15.

(2) A. HARNACK, *Lehrbuch...*, I, p. 23, note 1.

(3) Cf. *supra*, pp. 63 ss.

(4) WILHELM HERRMANN, *Die Lage und Aufgabe der evangelischen Dogmatik in der Gegenwart* (Z. f. Th. u. K., 1907, p. 25).

(5) *Ibid.* (Z. f. Th. u. K., 1907, pp. 26, 27.)

l'impression que produit sur nous la personne historique du Christ et cette expérience est accessible à l'homme encore étranger à la foi, à condition qu'il soit animé d'une vie morale (1). Sur ce point, la pensée de Herrmann marque un progrès très sensible sur celle de Ritschl. D'après ce dernier, il n'y a que deux façons de considérer la personne du Christ, celle de la science historique pour laquelle Jésus n'est qu'un sujet religieux et celle de la communauté chrétienne qui se place au point de vue de la foi (2). Herrmann au contraire, montre qu'en faisant abstraction de ce que la communauté voit en Jésus, on trouve en lui une vie intérieure qui fait impression sur tout homme qui est capable de la découvrir. Jésus en effet, est doué d'une vie morale dont le caractère spécifique est non de tendre à la réalisation d'un idéal supérieur, mais de réaliser cet idéal, si bien qu'elle en devient la manifestation ; il possède une conscience messianique qui va bien au-delà de toutes les prétentions humaines ; il a le sentiment de vivre dans une communion parfaite avec Dieu et d'agir en vue d'accomplir la volonté divine qui a pour objet le royaume de Dieu et le salut des pécheurs. Lorsque la vie intérieure de Jésus se dévoile à l'homme, elle s'impose à lui par son contenu comme un témoignage indiscutable de la puissance et de la grâce divines, elle devient le fondement de sa foi (3).

Celle-ci ne saurait consister dans un effort pour nous approprier des idées qui nous sont étrangères. Que ces idées soient exprimées par les apôtres ou par Jésus lui-même, si nous en faisons le fondement de notre conviction religieuse,

(1) W. HERRMANN, *Der geschichtliche Christus, der Grund unseres Glaubens* (Z. f. Th. u. K., 1892, pp. 232-273). Cf. MAURICE GOGÜEL, *Wilhelm Herrmann...*, pp. 92 ss.

(2) Cf. *supra*, pp. 45, 46.

(3) Une telle conception peut être mise en valeur dans l'apologétique. Celle-ci est ainsi amenée à chercher son fondement là où la foi trouve le sien, dans la personne de Jésus. Paul Lobstein caractérise cette méthode en ces termes : « Annoncer, montrer aux âmes le Christ vivant et vrai, le Christ des évangiles, soit pour satisfaire le besoin du salut, soit pour le réveiller dans les consciences ouvertes aux influences du monde moral, telle est la tâche principale de l'apologétique ». (PAUL LOBSTEIN, *Essai d'une introduction à la dogmatique protestante*, p. 241). Hans-Heinrich Wendt et Hermann Schultz font état des conceptions de Wilhelm Herrmann dans leurs traités apologétiques. Cf. *supra*, pp. 62, 63, 69.

nous renonçons à avoir une religion personnelle et sincère (1). L'on ne possède réellement que les idées que l'on acquiert par soi-même ; il suit de là que « nous devons repousser comme absurde et immorale l'invitation à adhérer à celles des autres » (2).

La religion véritable a son origine non dans l'adhésion volontaire à une doctrine, mais dans « un phénomène intime que l'individu est seul à connaître et à éprouver. Il ne peut faire partager cette expérience à d'autres ; rien de collectif ne peut la remplacer en lui... Affirmer comme je le fais, dit Herrmann, que la religion procède d'une telle expérience, c'est affirmer que si elle est réelle, elle appartient à l'individu » (3).

La foi s'exprime sous la forme de l'idée, mais toute idée que produit la foi participe au caractère individuel de la foi elle-même. Elle provient d'une expérience initiale dont elle ne peut être séparée et dont elle porte comme la marque. Ce caractère distingue les « idées de la foi » des idées universellement valables de la connaissance scientifique (4). Il ne saurait donc y avoir « de formule universellement valable des connaissances de la foi » (5) ; c'est là ce qu'a méconnu Ritschl (6).

La distinction que Herrmann établit entre le fondement et le contenu de la foi détermine la conception qu'il se fait de la théologie systématique. Celle-ci devient essentiellement la description de la vie de la foi, et particulièrement de sa genèse dans l'individu. La tâche scientifique de la dogmatique est de faire ressortir le caractère spécifique de l'expérience religieuse, d'en montrer les conditions subjectives et d'indiquer ainsi le chemin qui mène à la religion (7).

Ce n'est qu'à la lumière de la religion elle-même qu'apparaît la vraie nature des « idées de la foi » que nous trouvons dans l'Ecriture sainte ou les doctrines de l'Eglise. Le

(1) W. HERRMANN, *Die Lage...* (Z. f. Th. u. K., 1907, p. 329).

(2) W. HERRMANN, *Thesen und Antithesen* (Z. f. Th. u. K., 1908, p. 148).

(3) W. HERRMANN, *Thesen und Antithesen* (Z. f. Th. u. K., 1908, pp. 232, 233).

(4) W. HERRMANN, *Die Lage...* (Z. f. Th. u. K., 1907, pp. 180 ss.); *Thesen und Antithesen* (Z. f. Th. u. K., 1908, pp. 149, 150).

(5) W. HERRMANN, *Die Lage...* (Z. f. Th. u. K., 1907, p. 29).

(6) *Ibid.*, (Z. f. Th. u. K., 1907, p. 27).

(7) *Ibid.*, (Z. f. Th. u. K., 1907, pp. 191 ss).

dogmaticien doit renoncer à l'entreprise impossible de les ramener en quelque sorte à l'unité, mais il reconnaîtra en elles, exprimée de diverses façons, une expérience foncièrement identique, celle d'une révélation de Dieu (1). « Beaucoup d'hommes religieux attestent que dans l'image de Jésus leur est apparue, avec plus d'évidence qu'ailleurs, la puissance génératrice de leur vie religieuse » (2). Recueillant ces témoignages individuels concordants, le dogmaticien devra chercher à en dégager le sens de façon à établir un point sur lequel tous les chrétiens puissent s'accorder. En montrant comment les idées qui procèdent de la foi peuvent devenir, malgré leur caractère individuel, un élément d'union spirituelle, la théologie sera une puissance d'union entre les chrétiens (3).

Elle remplit ainsi, de la façon la meilleure possible, sa mission dans l'Eglise. Elle démontre que, dans une communauté chrétienne, la seule connaissance universellement valable ne peut être que celle qui a pour objet la religion elle-même (4). Elle tend à unir les chrétiens sur le seul point où l'union est possible et sert ainsi efficacement la cause de la paix. Par contre, la dogmatique sera fatalement une source intarissable de discordes si elle prétend exercer son autorité sur les « idées de la foi ». Dans ce domaine, chacun doit suivre son chemin si la religion est en lui une vie (5).

La notion véritablement chrétienne de la foi est la conquête la plus précieuse que nous devons à la Réformation. La faire valoir dans toute sa portée et rejeter, comme contraire, l'idée catholique de l'adhésion à une doctrine, c'est donner conscience d'elle-même à l'Eglise évangélique. Là est la tâche la plus importante que doit se proposer une théologie vraiment ecclésiastique, au sens du protestantisme (6).

§ 4. — J. Kaftan.

Julius Kaftan représente l'extrême droite de l'école de Ritschl. Il se déclare lui-même orthodoxe et défenseur ré-

(1) *Ibid.*, (Z. f. Th. u. K., 1907, p. 201).

(2) *Ibid.*, (Z. f. Th. u. K., 1907, p. 325).

(3) *Ibid.*, (Z. f. Th. u. K., 1907, p. 201).

(4) W. HERRMANN, *Thesen und Antithesen* (Z. f. Th. u. K., 1908, p. 76).

(5) W. HERRMANN, *Die Lage...* (Z. f. Th. u. K., 1907, p. 351).

(6) W. HERRMANN, *Thesen und Antithesen*, (Z. f. Th. u. K., 1908, pp. 148, 149).

solu du principe d'autorité dans la dogmatique (1). Il proclame avec énergie la nécessité d'un dogme et partant celle d'une dogmatique normative dans l'Eglise. En 1889, il défend la notion du dogme contre les attaques du libéralisme théologique (2) ; en 1904, il la défend en face des tendances représentées dans l'école de Ritschl par Herrmann et Harnack (3). « Sans dogme, déclare-t-il, il n'y a pas d'Eglise, et sans Eglise, à la longue, il n'y aurait plus de christianisme » (4).

D'après lui, la foi chrétienne mène d'elle-même et nécessairement à une doctrine. Au sens du Nouveau Testament, elle est confiance en Dieu, attitude intérieure, détermination du sentiment et de la volonté ; mais elle implique une idée, celle de Dieu et de son attitude à notre égard ; ces deux éléments sont intimement unis (5). De plus, la foi prétend posséder une connaissance de Dieu qui, à l'exclusion de toute autre, est vraie ; elle affirme ainsi qu'elle est en possession de la vérité suprême et absolue. Ce qu'elle connaît, elle le confesse et tend à l'exprimer sous la forme d'une doctrine. « Il n'y a pas lieu de se demander si cela doit être ou non ; cela est ; c'est là un besoin vital de la foi » (6).

Dans l'Eglise, la doctrine devient le dogme, c'est-à-dire une doctrine qui doit avoir force de loi en raison des besoins vitaux de l'Eglise. Le dogme ne doit pas se réduire à quelques points essentiels ; son extension doit coïncider exactement avec celle du message que l'Eglise a la charge d'annoncer. Il est contradictoire avec la notion d'Eglise d'admettre la légitimité de conceptions divergentes et de proposer cet idéal à la communauté (7).

L'Eglise évangélique, moins que toute autre, ne saurait se passer du dogme. Le culte et l'organisation y passent à l'ar-

(1) JULIUS KAFTAN, *Glaube und Dogma*, 2^e édit., Bielefeld, Leipzig, 1889, p. 9.

(2) OTTO DREYER, *Undogmatisches Christentum*, Braunschweig, 1888. JULIUS KAFTAN riposte par sa brochure : *Glaube und Dogma*. Dans cette controverse intervient FRANZ-HERMANN-REINHOLD FRANK (*Das Dogma der Zukunft*, *Zeitschr. für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben* 1889, pp. 435 ss). Cf. EUGÈNE MÉNÉGOZ, *Annales de bibliographie théologique*, 25 janvier 1890, pp. 1 ss.

(3) J. KAFTAN, *Zur Dogmatik*, Tübingen, 1904, pp. 56 ss.

(4) *Ibid.*, p. 65.

(5) J. KAFTAN, *Glaube und Dogma*, pp. 22 ss.

(6) *Ibid.*, p. 25.

(7) *Ibid.*, p. 27.

rière-plan, la foi, partant la doctrine, partant le dogme, y est tout. La prédication qu'elle doit faire entendre est celle de la pure doctrine selon la Parole de Dieu. Au lieu de dire : l'Eglise évangélique a, elle aussi, besoin d'un dogme, il faut dire : c'est précisément cette Eglise qui ne peut absolument pas s'en passer (1).

La question est de savoir quel est le dogme qui convient à cette Eglise. La foi évangélique, qui exige un dogme, exige aussi impérieusement un dogme nouveau (2).

Pour Kaftan, comme pour Herrmann, la conquête essentielle de la Réformation, c'est la notion évangélique de la foi. Or cette notion, l'Eglise qui a créé le dogme ne la possédait pas. Au sens du Nouveau Testament et de la Réformation, la foi n'est pas une philosophie, elle est une connaissance *sui generis*. Dans la notion évangélique de la foi se trouve le principe d'une réforme du dogme et de la dogmatique.

La théologie traditionnelle procédait d'un effort par lequel la raison tentait de parvenir à la connaissance des réalités qui forment le contenu de la foi, de constituer une science des objets de la foi et d'établir ainsi les articles du dogme. La dogmatique, fidèle à la pensée maîtresse des Réformateurs, doit avoir pour tâche d'exposer avec toute la précision possible la connaissance que la foi possède, mais cette connaissance exclusivement. Elle formulera ainsi le dogme nouveau. Il sera, dans l'Eglise évangélique, l'équivalent de ce qu'était l'ancien dogme dans l'Eglise antérieure à la Réformation (3).

« Une Eglise qui se fonde sur la Parole de Dieu, déclare Kaftan, a toujours besoin de gardiens de la vérité, qualifiés pour cette mission spéciale. Si l'apôtre parlait, aujourd'hui des diverses fonctions dans l'Eglise, il n'oublierait pas le professorat... C'est accomplir une tâche nécessaire dans l'Eglise, remplir une mission confiée par le Seigneur que de chercher à présenter la vérité de telle façon qu'elle soit une force qui éveille la foi... J'aimerais mieux, ajoute-t-il, avoir trouvé une formule heureuse qu'avoir écrit dix volumes de spéculations théologiques » (4).

(1) *Ibid.*, p. 30.

(2) *Ibid.*, pp. 30 ss.

(3) J. KAFTAN, *Glaube und Dogma*, pp. 34, 40, 41. *Brauchen wir ein neues Dogma ? Neue Betrachtungen ueber Glaube und Dogma*, 2^e édit., Bielefeld, Leipzig, 1890, pp. 30 ss. *Zur Dogmatik*, p. 65.

(4) J. KAFTAN, *Brauchen wir ein neues Dogma ?* pp. 27, 28.

Kaftan entreprend de formuler le dogme nouveau dans sa *Dogmatique*, couronnement de son oeuvre théologique (1). La notion du dogme, telle qu'il la restaure, détermine le caractère essentiel que doit avoir selon lui la dogmatique (2). « Dans cette discipline, dit-il, il s'agit non de la foi du dogmaticien, mais de la foi en soi, c'est-à-dire telle qu'elle doit être pour être évangélique et chrétienne » (3). Pour assurer à la dogmatique l'objectivité désirable, deux conditions sont nécessaires : il faut un principe d'autorité et une méthode appropriée. Le principe d'autorité est donné dans la révélation divine ; il s'agit de le faire valoir d'une façon conséquente. La méthode qui convient pour cela est indiquée dans la foi elle-même. La foi a sa logique propre ; partant de l'idée chrétienne de Dieu, elle comprend le monde à la lumière de cette idée. La dogmatique doit procéder selon la même logique ; elle doit prendre comme données premières les idées directrices de la révélation divine et en déduire les différents articles de foi. Ce principe et cette méthode sauvegardent le caractère essentiel de la dogmatique qui est d'être non une somme de réflexions religieuses et d'opinions, mais une science normative, qui prescrit ce que nous devons croire, suit une marche dégressive, procède thétiquement, parle sur un ton absolu (4).

§ 5. — P. Lobstein

Paul Lobstein prend une position intermédiaire entre celles de Ritschl et de Kaftan d'une part, de Herrmann et de Harnack de l'autre. Aux questions en discussion, celles de savoir si la Réformation est la fin du dogme, si nous avons besoin d'un dogme nouveau, on peut, dit-il, « répondre affirmativement ou négativement suivant le sens que l'on donne au mot dogme » (5).

Si l'on prend ce terme dans son sens historique et précis, tel que Harnack l'a défini, le dogme « n'est autre chose que

(1) J. KAFTAN, *Dogmatik (Grundriss der theologischen Wissenschaften)*, 1^{re} et 2^e édit., Freiburg i. B., Leipzig, Tübingen, 1897.

(2) J. KAFTAN, *Glaube und Dogmatik* (Z. f. Th. u. K., 1894, pp. 539 ss).

(3) J. KAFTAN, *Zur Dogmatik*, p. 29.

(4) *Ibid.*, pp. 47, 55.

(5) PAUL LOBSTEIN, *Essai d'une introduction à la dogmatique protestante*, Paris, 1896, p. 10.

la croyance formulée officiellement par l'autorité compétente, c'est-à-dire par l'Eglise qui marche la main dans la main avec l'Etat » (1). Telle est la notion traditionnelle; « Empruntée par nos Réformateurs à l'Eglise romaine et mise en circulation par l'orthodoxie protestante, elle domine encore avec plus ou moins de netteté la théologie contemporaine » (2).

Or il existe une contradiction irréductible entre une telle notion du dogme et le principe religieux du protestantisme (3). La Réformation a rompu en principe avec toute autorité légale, extérieure à la conscience du fidèle ; par là même elle a renoncé à l'idée traditionnelle du dogme (4). Si cette idée devait être maintenue, « il faudrait conclure que le dogme en lui-même est incompatible avec le principe protestant ; il faudrait affirmer avec Harnack que la Réformation a mis fin au dogme » (5).

D'autre part, Lobstein soutient avec Kaftan que l'orthodoxie est dans son bon droit lorsqu'elle affirme la nécessité d'une expression doctrinale du christianisme, la nécessité du dogme (6). « La foi évangélique, dit-il, a besoin de se donner une expression claire et fidèle, exacte et complète, dans un corps de doctrines, dans un organisme théologique, dans une dogmatique » (7). L'indifférence en matière dogmatique « aurait pour effet de méconnaître, d'obscurcir ou de déprécier les faits révélateurs ou rédempteurs qui forment la partie objective et historique de la révélation chrétienne » (8).

Il y a donc lieu d'entreprendre, en partant des notions évangéliques de la foi, de l'Eglise et de l'autorité, la révision de la conception traditionnelle du dogme et de définir ce qu'il doit être selon le principe protestant (9). « Il faut qu'il soit l'expression de la foi protestante... Sa mission exclusive consiste à servir d'organe fidèle, d'interprète scrupuleux et

(1) P. LOBSTEIN, *Essai d'une introduction...*, p. 24.

(2) *Ibid.*, p. 10.

(3) *Ibid.*, p. 26.

(4) *Ibid.*, p. 29.

(5) *Ibid.*, p. 36.

(6) *Ibid.*, p. 43.

(7) *Ibid.*, p. 36.

(8) *Ibid.*, p. 40.

(9) *Ibid.*, pp. 30 ss.

complet à l'expérience et à la connaissance religieuses dont l'Evangile est à la foi le principe et l'objet » (1).

D'après Lobstein, la dogmatique n'a pas pour source et pour norme, comme le voulait Ritschl, l'Ecriture sainte ou le Nouveau Testament, mais la révélation ou l'Evangile (2). L'Ecriture est le document de la révélation divine, l'Evangile est cette révélation même ; il est le contenu essentiel de l'Ecriture (3).

La révélation ne consiste pas dans un système de notions surnaturelles ou de doctrines inspirées ; elle est la manifestation d'une puissance divine agissant dans les consciences, « de la Parole de Dieu révélant son origine divine par les effets qu'elle produit » (4). C'est dans la personne du Christ qu'apparaît la pleine manifestation de cette puissance. « Jésus-Christ nous a apporté l'Evangile, il ne l'a pas annoncé comme un message indépendant de lui-même, il ne l'a pas enseigné comme une doctrine étrangère à sa conscience, il l'a vécu dans sa vie et réalisé dans sa personne, il en est lui-même le révélateur parfait, la manifestation lumineuse » (5).

« Le centre vivant de l'Evangile, c'est le sentiment interne et immédiat de la filialité divine, âme inspiratrice de la conscience de Jésus, expérience primitive et irréductible de sa vie spirituelle, principe immuable et permanent de son témoignage religieux et de son ministère messianique » (6).

Cette expérience, préparée dans l'histoire par l'éducation progressive à laquelle Dieu soumit l'humanité, apparue au sein du peuple d'Israël en Jésus de Nazareth, se continua dans la conscience des apôtres (7). « Dans la foi de l'Eglise primitive, nous percevons la vibration prolongée de la conscience même de Jésus » (8). C'est là, dit Lobstein, « la conception vivante, spirituelle, souverainement religieuse et évangélique de la révélation » (9).

Ainsi comprise, « la révélation se concentre dans la sphère

(1) P. LOBSTEIN, *Essai d'une introduction...*, pp. 47, 48.

(2) *Ibid.*, p. 82, note 1.

(3) *Ibid.*, p. 103.

(4) *Ibid.*, p. 117.

(5) *Ibid.*, p. 109.

(6) *Ibid.*, p. 133.

(7) *Ibid.*, p. 133.

(8) *Ibid.*, p. 148, cf. p. 133.

(9) *Ibid.*, p. 134.

de la conscience » (1). « Il n'est pas possible, il n'est pas permis de proclamer éternelles et immuables les conceptions et les formules que le Maître et ses disciples empruntèrent à leurs contemporains pour y enfermer le germe fécond de la vérité divine » (2). « Le sentiment de la filialité divine s'est affirmé et exprimé dans la conscience du Christ sous la forme du messianisme hébreu et juif... » C'est là « l'enveloppe temporaire et locale que la foi chrétienne laisse tomber d'instinct pour s'emparer et se nourrir de la substance religieuse qu'elle recèle » (3). Cette distinction s'applique, dans une plus large mesure encore, à la foi des apôtres et des premiers disciples. « Au langage primitif de la conscience religieuse se mêle continuellement l'expression secondaire de la réflexion dogmatique... Juifs et grecs empruntèrent au patrimoine de leur culture intellectuelle et de leur tradition théologique des thèses auxiliaires et des corollaires explicatifs pour expliquer et développer le contenu de leur foi chrétienne. C'est donc se méprendre complètement sur le sens religieux et sur la portée réelle de la foi elle-même que d'identifier le fonds de l'expérience religieuse et la forme de l'argumentation théologique. Il n'est pas plus légitime d'élever à la hauteur de principes dogmatiques les formules métaphysiques éparses dans le Nouveau Testament que de canoniser l'exégèse des apôtres..., la gnose alexandrine, de même que l'exégèse rabbinique ou l'herméneutique populaire n'est qu'un appui extérieur que s'est donné la foi chrétienne ; dans l'un et l'autre cas, l'expérience affirmée par la foi n'est pas solidaire de l'explication fournie par la théologie » (4).

Cette notion de la révélation détermine la méthode de la dogmatique. « Le fond permanent et intact de l'Evangile nous fournit un principe de critique spirituelle, un criterium religieux positif d'après lequel nous pouvons apprécier les livres de l'Ecriture sainte et faire dans chaque écrit le départ entre les parties fondamentales et essentielles et les parties caduques et transitoires » (5). Il s'agit d'opérer un triage, aussi difficile que nécessaire, entre le fond permanent de la vérité chrétienne et la forme passagère et variable, de l'explication théolo-

(1) P. LOBSTEIN, *Essai d'une introduction...*, p. 135.

(2) *Ibid.*, p. 139.

(3) *Ibid.* p. 139.

(4) *Ibid.*, pp. 140, 141.

(5) *Ibid.*, p. 103.

gique, de faire un travail d'élimination et de concentration (1). « Il faut atteindre et dégager le consensus religieux qui par delà les thèses d'emprunt et les corollaires explicatifs de la théologie, exprime l'unité intime et féconde de la révélation évangélique. Là où cette unité fait défaut, là où le consensus religieux finit, il n'y a point de place pour une décision dogmatique. Etablir un dogme, c'est montrer qu'il est la traduction authentique de l'expérience religieuse de Jésus et qu'il tire sa substance de l'Evangile vécu et proclamé par la communauté chrétienne » (2).

Le dogme doit être non l'opinion individuel d'un docteur ou le système particulier d'une école, mais l'affirmation de la foi de l'Eglise (3). Il faut qu'il soit, d'autre part, l'expression *scientifique* de la foi (4). « Jamais l'exposé scientifique des dogmes ne se résignera à s'absorber et à se perdre dans l'histoire des dogmes ou dans la symbolique ; pour cette raison, la dogmatique ne peut être rangée parmi les sciences historiques comme l'a voulu Schleiermacher » (5).

Il faut que le dogme « réponde aux besoins et aux intérêts de l'époque actuelle et de la génération présente... Il doit être vivant, c'est-à-dire qu'il doit représenter fidèlement le degré d'intelligence spirituelle de l'Evangile auquel s'est élevée l'Eglise de nos jours » (6).

« La révélation ou l'Ecriture ne veulent pas nous donner la formule scientifique des vérités religieuses qu'elles proclament » (7). La tâche qui incombe à la dogmatique est précisément celle de traduire en doctrines vivantes et fécondes les réalités éternelles de l'Evangile et pour cela de trouver la formule « qui tout ensemble résume la foi protestante de notre époque et réponde au critère spirituel de la conscience chrétienne » (8). C'est là le dogme nouveau dont nous avons besoin ; il n'est autre que « l'expression scientifique, partant humaine, de la foi religieuse, fruit de la révélation divine » (9).

(1) P. LOBSTEIN, *Essai d'une introduction...*, p. 124, cf. pp. 136-138.

(2) *Ibid.*, p. 146.

(3) *Ibid.*, p. 50.

(4) *Ibid.*, p. 48.

(5) *Ibid.*, p. 51.

(6) *Ibid.*, p. 51.

(7) *Ibid.*, p. 50.

(8) *Ibid.*, p. 51.

(9) *Ibid.*, p. 50.

§ 6. — *Th. Haering*

Theodor Haering, professeur à Tubingue, relève l'importance de l'élément objectif de la religion. Toute religion, d'après lui, implique la conviction que Dieu se manifeste d'une manière quelconque, elle est essentiellement une foi en une révélation (1). La religion chrétienne, plus que toute autre, a conscience de reposer sur une révélation spéciale. La foi en la manifestation de Dieu en Jésus-Christ est le principe qui lui donne son unité (2).

Ce caractère du christianisme détermine la tâche première, essentiellement apologétique, de la théologie. Il s'agit d'indiquer le fondement objectif de la foi subjective, de montrer que la révélation, qui ne peut être perçue que par la conscience, n'est pas une création de la conscience, mais une réalité existant indépendamment de nous (3).

La révélation divine, au sens de la religion chrétienne, est non pas une communication de connaissances surnaturelles (4), mais une manifestation de Dieu qui éveille la foi, c'est-à-dire la confiance (5). Etant la manifestation de Dieu pour nous, elle doit être extérieure à nous (6). Pour éveiller en nous la confiance, que nous ne pouvons accorder qu'à une personne, elle ne peut être que la manifestation personnelle de Dieu. La présence de Dieu dans une personne s'atteste par la vie et l'activité de celle-ci ; cette activité suppose la conscience d'une vocation spéciale qui implique à son tour le sentiment d'une union intime avec Dieu. Tous les traits de cette personnalité révélatrice idéale, la communauté chrétienne les retrouve dans l'image de Jésus, telle que les évangiles la présentent. La personne du Christ, dit Haering avec Herrmann, est le fondement de notre foi en Dieu (7).

La dogmatique a pour rôle de donner à cette foi l'expression la plus complète et la plus exacte possible. Ici se pose le problème des rapports entre la foi et la théologie systématique.

(1) THEODOR HAERING, *Der christliche Glaube (Dogmatik)*, Stuttgart, 1906, pp. 32, 33.

(2) *Ibid.*, pp. 50-60.

(3) *Ibid.*, pp. 87, 106.

(4) *Ibid.*, p. 33.

(5) *Ibid.*, p. 120.

(6) *Ibid.*, p. 121.

(7) *Ibid.*, pp. 121-125.

que, problème que Haering considère comme vital aussi bien pour l'une que pour l'autre et qu'il s'efforce de résoudre (1). La religion chrétienne, dit-il, prétend être absolue, posséder dans la révélation divine la vérité parfaite. La théologie, d'autre part, est une science, et toute science est un effort vers la vérité, une recherche de la vérité. Posséder la vérité est, de la part d'une science, une prétention absurde. L'expression « science de la foi chrétienne » est contradictoire (2).

On ne saurait lever cette contradiction en supprimant l'un des termes de l'antithèse. La foi ne peut perdre la certitude absolue qui lui est propre, sans cesser d'être elle-même. Le théologien « qui la traiterait comme une simple opinion ressemblerait à un tailleur de diamants qui taille la pierre précieuse jusqu'à ce qu'il n'en reste plus rien » (3).

Mais, en faisant ressortir le véritable caractère de la foi, le dogmaticien prend nettement conscience de la différence essentielle qui sépare la foi de la science de la foi. Dans cette distinction se trouve, d'après Haering, la solution du problème.

Aucune dogmatique, dit-il, ne coïncide exactement avec la vérité religieuse que possède la foi chrétienne. La vérité religieuse est éternelle ; la dogmatique ne peut en présenter que l'expression temporaire ; elle travaille à une époque donnée et pour cette époque. La dogmatique d'aujourd'hui appartiendra demain à l'histoire des dogmes. La théologie répond à sa destination en exposant ce que nous croyons nous-mêmes, et non ce que nos pères ont cru. Elle doit montrer comment nous parvenons à la foi qui est la nôtre, et non comment nous pourrions nous approprier la leur. La dogmatique qui a servi à amener les contemporains à l'intelligence de l'évangile a accompli sa tâche ; le même système doctrinal ne peut valoir pour tous les temps. Si nous croyons que l'évangile seul est éternel, notre foi implique le devoir de reconnaître sans réserve qu'il n'y a pas de théologie irréformable, de dogmatique infaillible (3).

De plus, la dogmatique ne peut donner qu'une expression

(1) TH. HAERING, *Die Lebensfrage der systematischen Theologie, die Lebensfrage des christlichen Glaubens*, Tubingen, 1895. *Der christliche Glaube...*, pp. 7, ss.

(2) TH. HAERING, *Der christliche Glaube...*, pp. 9, 16.

(3) *Ibid.*, p. 18.

(4) *Ibid.*, p. 19.

imparfaite de la vérité possédée par la foi. La source de la connaissance religieuse et le fondement de la certitude chrétienne se trouvent dans la révélation divine ; mais nous sommes incapables de concevoir et d'exprimer ce qui échappe à nos sens sans nous servir d'idées et de termes empruntés aux connaissances sensibles. Tel est le cas de la connaissance qui procède de la foi en la révélation. « Le vêtement de la vérité religieuse est toujours tissé à l'aide de l'imagination... Les idées religieuses ont un caractère symbolique ; ces moyens d'expression changent et se transforment constamment avec le développement général de l'esprit » (1). Le dogmaticien doit avoir conscience du caractère symbolique des idées fondamentales du christianisme, celles du Père céleste ou du Royaume de Dieu. Sa tâche consiste à définir le contenu de ces expressions symboliques. Il ne s'agit pas là de transformer, selon la méthode de l'école hégélienne, les représentations religieuses en notions philosophiques, mais de définir, avec toute la précision possible, le sens que ces symboles ont pour la foi. En cherchant à exprimer la réalité suprasensible que saisit la foi, la dogmatique se servira nécessairement, comme la foi elle-même, d'images et de symboles (2). Tout dogmaticien doit avoir conscience du caractère dérivé et secondaire des doctrines qu'il formule ; autant il doit être convaincu qu'il interprète une vérité éternelle et absolue, autant il doit être modeste quand il apprécie la valeur de l'expression qu'il lui donne ; celle-ci participe à la relativité de tout notre savoir (3).

§ 7. — *H.-H. Wendt*

La pensée théologique de Hans-Heinrich Wendt (4) se distingue très nettement de celles de Ritschl, de Herrmann et de Haering par la façon différente dont il conçoit la révélation. D'après ces derniers, le caractère révélateur du Christ tient à sa personne, à sa conscience messianique, à son activité ; la révélation chrétienne est la manifestation personnelle de Dieu en son Fils. Wendt, au contraire, ne fait

(1) *Ibid.*, p. 30.

(2) *Ibid.*, p. 150.

(3) *Ibid.*, p. 152.

(4) HANS-HEINRICH WENDT, *System der christlichen Lehre*, 2 vol., Göttingen, 1906, 1907.

intervenir la vie de Jésus que comme l'illustration de sa prédication et la preuve de la vérité de son évangile (1). D'après lui, la révélation chrétienne est la connaissance immédiate et intuitive que Jésus a de Dieu et des choses divines et qu'il se sent appelé à propager par sa prédication. Cette connaissance se fonde sur une illumination intérieure, une inspiration mystérieuse, qui constitue pour Jésus lui-même la révélation dont il est le sujet, et dont Dieu est l'auteur et l'objet (2).

Comme toutes les religions, dit Wendt, le christianisme repose sur certaines idées fondamentales. La transmission fidèle de ces idées est une condition indispensable au maintien et au développement du christianisme lui-même. Un exposé clair et complet de la doctrine chrétienne est nécessaire à l'Eglise (3).

Le problème capital de la théologie systématique est de déterminer le contenu de la doctrine chrétienne authentique. Le christianisme, au cours de son évolution historique, a subi des modifications successives ; il existe actuellement sous des formes très diverses. Toutefois le problème n'est pas insoluble ; si l'histoire montre que la doctrine chrétienne a évolué, il s'agit de chercher ce qui en constitue le principe permanent et essentiel, d'en déterminer le type original et fondamental (4).

Il faut pour cela, comme l'a indiqué Ritschl, remonter aux origines historiques du christianisme. Mais, d'après Wendt, il ne convient pas de prendre comme point de départ les conceptions apostoliques, expressions de la foi de la communauté primitive, il faut remonter jusqu'à la doctrine de Jésus lui-même. Elle seule constitue la norme du christianisme authentique (5).

Les paroles de Jésus n'expriment pas seulement, ni même essentiellement, comme le pensait Ritschl, le contenu de sa conscience religieuse, la relation spécifique qui l'unissait à

(1) H.-H. WENDT, *System...* II, p. 301 ; cf. *supra*, p. 63.

(2) H.-H. WENDT, *System...* II, pp. 273 ss.

(3) H.-H. WENDT, *Die Aufgabe der systematischen Theologie*, Göttingen, 1894, pp. 3 ss.

(4) H.-H. WENDT, *System...* I, pp. 4 ss. *Recht und Schranken des Individualismus im Christentum* (Z. f. Th. u. K., 1912, pp. 228 ss., 241).

(5) H.-H. WENDT, *Die Norm des echten Christentums*, Leipzig, 1893, *System...* I, pp. 44 ss.

Dieu ; l'évangile est une prédication par laquelle Jésus cherchait à agir sur ses auditeurs et à faire d'eux ses disciples ; il les exhortait et les instruisait. Pour savoir si les disciples ont réellement compris la pensée du Maître, nous ne pouvons avoir recours qu'aux paroles de Jésus lui-même, telles qu'elles nous ont été transmises. L'évangile seul est en définitive la pierre de touche de toute doctrine qui prétend être chrétienne (1). La théologie systématique, qui se propose d'exposer la doctrine chrétienne authentique, doit en puiser le contenu directement dans l'enseignement de Jésus.

Il faut toutefois distinguer la révélation intérieure que Jésus a éprouvée dans sa conscience et les paroles de l'évangile. Jésus a saisi par intuition les vérités religieuses fondamentales. Pour les exprimer, il devait les revêtir de mots humains, d'idées et d'images intelligibles à ses auditeurs. Ces idées et ces images sont, par nature, des expressions inadéquates des réalités supraterrrestres. De plus, la prédication de Jésus a un caractère pratique ; elle répond à des situations et des besoins déterminés ; elle porte la marque du milieu historique au sein duquel elle est apparue. Enfin, nos évangiles ne sont qu'une reproduction fragmentaire et parfois altérée des paroles de Jésus (2).

La tâche première consiste donc à dégager des textes évangéliques les conceptions religieuses fondamentales qui forment la doctrine de Jésus. Wendt commence par faire ce travail préparatoire d'ordre exégétique (3), pour construire, sur ce fondement historique, le *Système de la doctrine chrétienne*. Le systématicien ne doit pas se borner, dit-il, à reproduire ou à expliquer les paroles immédiates de Jésus ; son rôle est d'exposer, sous une forme scientifique et coordonnée, et à traduire pour notre époque les idées que Jésus a présentées sous une forme populaire et dans le langage de son temps (4). Il doit de plus justifier la conception chrétienne du monde devant la pensée moderne (5).

(1) H.-H. WENDT, *System...* I, p. 49.

(2) *Ibid.*, II., p. 292 ss.

(3) H.-H. WENDT, *Die Lehre Jesu*, 2^e édit., Göttingen, 1901. Cf. *System...* I, p. 54.

(4) H.-H. WENDT, *Die Aufgabe...* p. 6. *System...* I, p. 3.

(5) Cf. *supra*, pp. 93, 94.

TROISIÈME PARTIE

L'ÉCOLE DE RITSCHL ET LES PROBLÈMES ACTUELS

Ritschl avait voulu libérer la dogmatique des anciens problèmes ; il avait fait valoir ces deux principes essentiels et décisifs : le christianisme est une religion et s'oppose par là même à toute philosophie ; par la révélation spéciale dont il procède, il se distingue de toutes les autres religions ; celles-ci n'entrent en considération qu'autant qu'elles offrent les points de comparaison nécessaires pour faire ressortir l'originalité et la supériorité du christianisme. Ces deux principes sont à leur tour mis en discussion, et les problèmes dont Ritschl voulait affranchir la dogmatique sont précisément ceux de l'heure actuelle.

A l'école de Ritschl s'oppose une école nouvelle. D'après cette dernière, il est arbitraire d'isoler le christianisme des autres formes de la vie religieuse ; la méthode de Ritschl trahit un parti-pris dogmatique dont la théologie doit s'affranchir pour conserver un caractère scientifique ; la connaissance réellement historique du christianisme ne s'obtient qu'à la lumière des lois générales que l'étude comparative des religions permet de dégager. Cette méthode caractérise l'école nouvelle, de là son nom (1).

(1) *Die religionsgeschichtliche Schule*. Le développement de l'histoire comparée des religions a contribué pour une large part à briser le cadre étroit dans lequel la science biblique était précédemment enfermée. Les travaux de savants qui n'étaient pas théologiens, tels que Usener, Mommsen, Schwartz, Norden, Reitzenstein, ou dont l'horizon dépassait les limites du christianisme, comme Wellhausen, ont exercé une influence directe sur les études exégétiques et par là sur la pensée théologique. Ce

La dogmatique ou plutôt la philosophie religieuse de cette école s'élabore actuellement, et il est peut-être prématuré de porter sur elle un jugement d'ensemble. Aussi bien elle mérite d'être examinée en elle-même et cet examen ne saurait tenir dans le cadre d'une étude consacrée à l'école de Ritschl. Nous nous bornerons à la considérer dans ses relations avec la théologie de Ritschl.

CHAPITRE I

LES PROBLÈMES HISTORIQUES

§ 1. — *L'école nouvelle*

Dans les années 1895 et 1896, Hermann Gunkel (1) et Wilhelm Bousset (2) préconisent la méthode nouvelle et en font les premières applications.

Dans l'introduction à l'Apocalypse qu'il fait paraître dans le commentaire de Meyer (3), Bousset considère que le problème essentiel est de savoir d'où proviennent les idées et les images qui figurent dans ce livre. D'après lui, elles ont une préhistoire qu'il est possible de reconstituer ; elles avaient déjà pris corps dans l'apocalyptique juive et celle-ci les avait reçues de la mythologie babylonienne. Les hypothèses sur les relations d'Israël avec Babylone reçurent une confirmation éclatante des publications de Friedrich Delitzsch (4).

sont là des facteurs essentiels de la constitution de l'école nouvelle. Celle-ci compte un nombre toujours croissant d'adhérents. Beaucoup d'entre eux ont subi l'influence de la théologie de Ritschl et s'en sont libérés. Les principaux initiateurs du mouvement ont été WILHELM BOUSSET (1865-1920), professeur à Goettingue (1896), puis à Giessen ; HERMANN GUNKEL, professeur d'abord à Berlin, à Giessen depuis 1907 ; ERNST TROELTSCH, professeur à Bonn (1892), à Heidelberg (1904), actuellement à Berlin.

(1) HERMANN GUNKEL, *Schoepfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Goettingen, 1895.

(2) WILHELM BOUSSET, *Der Antichrist*, Goettingen, 1895.

(3) H.-A.-W. MEYER, *Kritisch-exegetisches Commentar ueber das Neue Testament*, Goettingen, tome 16, 5^e édit., 1896.

(4) FRIEDRICH DELITZSCH, *Babel und Bibel*, Leipzig, 1902.

Pour comprendre l'Ancien Testament, il apparaît avec évidence qu'il faut tenir compte des idées religieuses de la Babylonie (1).

Le Nouveau Testament s'éclaire lui aussi d'un jour nouveau à la lumière des conceptions religieuses ambiantes. Gunkel montre les parallèles que d'autres religions présentent à l'apocalyptique, à l'évangile de l'enfance, aux récits du baptême et de la tentation de Jésus, à la transfiguration, à la résurrection, à la descente aux Enfers, à la doctrine paulinienne du baptême. Sur la base des résultats obtenus, il établit la thèse suivante : « La religion du Nouveau Testament, dans certains de ses éléments essentiels, s'est constituée et développée sous l'influence décisive que les religions étrangères ont exercée sur elle... Le christianisme est une religion syncrétiste » (2).

Dans la formation de cette religion, le rôle capital, d'après Bousset (3) et William Wrede (4), ne revient pas à Jésus mais à saint Paul. Entre l'évangile tel que Jésus l'a prêché et la prédication de saint Paul, il n'y a aucun rapport réel. L'évangile s'adresse à l'individu, il exige que l'homme s'abandonne à Dieu. Le paulinisme est essentiellement une théorie de la rédemption accomplie par un être divin préexistant, incarné, mort et ressuscité. Par la prédication de cette doctrine et l'activité missionnaire, l'apôtre Paul a été le fondateur effectif du christianisme.

Si l'on examine l'Ancien et le Nouveau Testament à la lumière de l'histoire comparée des religions, il paraît impossible de maintenir une distinction essentielle entre les religions dites révélées et les religions étrangères. L'un des principes fondamentaux de la théologie de Ritschl se trouve directement menacé. Les représentants de l'école de Ritschl s'efforcent de le défendre.

§ 2. — L'école de Ritschl

Paul Lobstein montre que si les publications de Delitzsch ont fait ressortir les rapports de la religion d'Israël avec

(1) H. GUNKEL, *Israel und Babylonien*, Göttingen, 1903.

(2) H. GUNKEL, *Zum religionsgeschichtlichen Verstaendniss des Neuen Testaments*, Göttingen, 1903, pp. 1, 95.

(3) W. BOUSSET, *Jesus (Religionsgeschichtliche Volksbuecher)*, Tübingen, 1904.

(4) WILLIAM WREDE (1859-1906), professeur à Breslau (1893), *Paulus (Religionsgeschichtliche Volksbuecher)*, Tübingen, 1905, 2^e édit., 1907.

la mythologie babylonienne, ce n'est là qu'un aspect du problème ; à côté des ressemblances incontestables, il convient de signaler les différences frappantes qui existent entre les mythes babyloniens et les premiers récits de la Génèse. Le peuple d'Israël a reçu ces traditions de la Babylonie, mais dans la religion israélite elles ont subi une merveilleuse transformation ; l'élément éthique a pris la place de l'élément naturaliste, le monothéisme celle du polythéisme. L'agent de cette transformation a été le prophétisme hébreu dont la valeur propre et le caractère original ressortent mieux encore de la comparaison même de ces récits. Si nous constatons d'autre part que certains éléments précieux de la religion d'Israël sont d'origine babylonienne, notre foi ne peut qu'être heureuse de découvrir l'action de Dieu là où jusqu'ici nous ne l'avions pas soupçonnée (1).

Max Reischle et Johannes Weiss contestent la justesse de la thèse de Gunkel d'après lequel le christianisme serait une religion syncrétiste. On peut parler de syncrétisme, dit Reischle, quand se produit une combinaison d'idées hétérogènes considérées comme d'égale valeur, et non lorsque ces idées reçoivent, de la religion qui les adopte, un nouveau contenu religieux, comme c'est le cas dans le christianisme. Conclure de là au caractère syncrétiste de cette religion, c'est exagérer l'importance des formes qu'elle revêt par rapport à celle de son contenu spirituel (2).

Johannes Weiss présente une observation analogue. D'après lui, les conceptions eschatologiques, sacramentelles, sotériologiques, christologiques, éparses dans le monde hellénistique, ont été mises en mouvement, ordonnées et comme fixées autour d'un point de cristallisation, la personne de Jésus-Christ. Toutes les idées qui étaient dans l'air, les espérances d'une rédemption et d'un rédempteur, ont été attirées, vivifiées et transformées par une force nouvelle, la certitude que les temps étaient accomplis et le salut présent. C'est là, dit-il, le fait le plus important que présente l'histoire des religions (3).

Enfin le christianisme est-il une création de saint Paul et

(1) PAUL LOBSTEIN, *Wahrheit und Dichtung in unserer Religion* (Z. f. Th. u. K., 1904, pp. 507 ss).

(2) MAX REISCHLE, *Theologie und Religionsgeschichte*, Tubingen, Leipzig, 1904, p. 36.

(3) JOHANNES WEISS, *Paulus und Jesus*, Berlin, 1909, pp. 8, 9.

le paulinisme n'a-t-il aucune relation essentielle avec l'évangile et la personne de Jésus ? Julius Kaftan soumet les livres de Bousset et de Wrede à un examen critique qui en est une réfutation par l'histoire. Bousset méconnaît, d'après lui, l'importance fondamentale de la messianité, contenu spécifique de la conscience du Christ. La conscience messianique implique chez Jésus la certitude que le Père glorifiera le Fils. Sans cette certitude, Jésus est historiquement incompréhensible (1). D'autre part, il est certain que les disciples ont vu le Seigneur ressuscité et que Jésus est devenu l'objet de leur foi. Dès l'origine, et non pas seulement à partir de saint Paul, la prédication chrétienne a été la prédication du Christ crucifié et ressuscité. On peut dire que le contenu de la conscience de Jésus et la prédication primitive s'accordent comme les deux moitiés d'un même tout (2). L'histoire ne connaît qu'un seul christianisme, dont Jésus-Christ est le fondateur et l'objet (3).

Johannes Weiss reconnaît une part de vérité dans la thèse de Wrede ; pour saint Paul, dit-il, le Christ est non seulement objet de foi mais objet d'adoration ; c'est là quelque chose de nouveau par rapport à la prédication de Jésus ; cette différence est méconnue par Kaftan. Wrede, d'autre part, va trop loin lorsqu'il dit que le Christ céleste de saint Paul n'a qu'une relation nominale avec la personne de Jésus-Christ. Chez l'apôtre, la religion chrétienne ne consiste pas seulement dans la relation avec le Christ glorifié, mais dans un effort vers la perfection telle qu'elle apparaît réalisée dans la personne historique de Jésus. La foi dans le Christ, n'est pas seulement chez saint Paul la certitude que le Messie est apparu, mais la conviction que Jésus a été l'homme dont on peut dire sans blasphème qu'il est le Fils de Dieu (4).

Adolf Harnack, qui plus que personne a signalé la différence entre l'évangile et la prédication apostolique, n'a jamais présenté cette distinction comme une antithèse. « Dans la pensée de Jésus comme dans l'histoire, écrit-il en 1894, la foi

(1) JULIUS KAFTAN, *Jesus und Paulus. Eine freundliche Streitschrift gegen die religionsgeschichtliche Volksbuecher von D. Bousset und D. Wrede*, Tubingen, 1906, pp. 10-26.

(2) *Ibid.* p. 27.

(3) *Ibid.* p. 50.

(4) JOHANNES WEISS, *Paulus und Jesus*, Berlin, 1909, pp. 9, 31. *Jesus im Glauben des Urchristentums*, Tubingen, 1909, pp. 38 ss.

dans l'évangile et la foi dans la personne de Jésus vont de pair... Ce n'est que parce qu'elle implique la foi dans le Christ que la religion chrétienne est une religion positive » (1). L'importance que Harnack attache à ces idées apparaît mieux encore dans la dernière édition de son ouvrage capital ; il les expose en tête du chapitre où il traite de l'évangile (2). Il les développe dans un rapport présenté au Congrès du protestantisme libéral (Berlin, 1910), dans lequel il combat la thèse de Wrede (3). On ne saurait, dit-il ici, opposer l'évangile de Jésus et celui de saint Paul ; « le second évangile » a ses racines dans le premier ; Jésus n'a pas seulement enseigné la réalité du pardon, il l'a fait dépendre de sa personne et de ses actes ; il n'a pas seulement revendiqué le pouvoir de pardonner les péchés, il a établi, lors de la dernière Cène, une relation entre sa mort et la délivrance des âmes. Inversement, « le second évangile » n'a pas refoulé le premier. Celui-ci reste vivant dans le cœur des chrétiens, il subsiste même dans la dogmatique des Eglises. « Dans toute l'histoire on peut remarquer le courant de ces deux évangiles ; ils sont distincts, mais non séparés, et la vitalité du christianisme paraît bien venir de ce que ni l'un ni l'autre de ces deux courants, issus d'une même source, n'a tari » (4).

(1) ADOLF HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, 3^e édit., Freiburg i. B., Leipzig, 1894, pp. 68, 70.

(2) AD. HARNACK, *Lehrbuch...* I, 4^e édit., Tubingen, 1909, pp. 66, 67, cf. p. 81 ss.

(3) AD. HARNACK, *Das doppelte Evangelium im Neuen Testament* (Protokoll des 5 Weltkongresses für freies Christentum und religiöses Fortschritt, Berlin-Schoeneberg, I, pp. 151-159). Une traduction par G. Bonet-Maury a paru sous ce titre : *Les deux évangiles dans le Nouveau Testament* (*Revue chrétienne*, 1^{er} août 1911, pp. 650 ss.)

(4) *Revue chrétienne*, 1^{er} août 1911, pp. 655, 656. Le problème « Jésus et Paul », figure à partir de 1904 à l'ordre du jour de la théologie non seulement en Allemagne, mais en France et en Suisse. Cf. MAURICE GOGUEL, *L'apôtre Paul et Jésus-Christ*, Paris, 1904, (Thèse de Paris) ; HENRI MONNIER, *La mission historique de Jésus*, Paris, 1906 (Thèse de Paris), pp. 346 ss. ; A. JUELICHER, *Paulus und Jesus* (*Religionsgeschichtliche Volksbuecher*), Tubingen, 1907, J. BREITENSTEIN, *Jésus et Paul*, Bâle, 1908.

CHAPITRE II

LE PROBLÈME DOGMATIQUE

Les problèmes historiques conduisent directement à un problème de la plus haute importance pour la dogmatique. Ernst Troeltsch, Rudolf Otto et Wilhelm Bousset, le portent à l'ordre du jour de la théologie. Bousset l'expose dans toute son ampleur dans un rapport présenté au Congrès du protestantisme libéral à Berlin (1910). C'est le manifeste d'une tendance théologique nouvelle (1).

Quelle que soit, dit-il, la solution que l'on donne aux problèmes historiques, il est un fait qui s'impose à l'attention du théologien, c'est l'existence de ces problèmes eux-mêmes. La critique historique a déterminé une attitude sceptique à l'égard de la tradition évangélique. L'évangile apparaît comme un tissu inextricable de traditions de la communauté et de paroles du Maître qui peuvent être authentiques. Nous savons très peu de chose de la vie de Jésus, et ce que nous en savons de certain ne suffit pas à nous donner une image précise de sa personne. Faire reposer la foi chrétienne sur la personne historique de Jésus de Nazareth, c'est lui donner un fondement problématique (2).

Cette constatation soulève un problème capital : la personne de Jésus a-t-elle pour la religion chrétienne l'importance fondamentale et essentielle que lui attribue l'école de Ritschl, ou cette importance n'est-elle qu'accidentelle et historique ? Bousset et Troeltsch aboutissent, par deux voies différentes, à la seconde de ces solutions.

§ 1. — L'école nouvelle

Bousset repousse en principe la conception d'après laquelle « la religion serait apportée à l'homme du dehors, jetée en

(1) WILHELM BOUSSET, *Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben* (Protokoll des 5 Weltkongresses..., I, pp. 291-305.) Ce rapport, traduit par E. JEANMAIRE, a paru dans la *Revue chrétienne* du 1^{er} mai 1911, pp. 427 ss., sous ce titre : *La valeur de la personne de Jésus pour la foi* (*Bases historiques et rationnelles de la foi*).

(2) *Revue chrétienne*, 1^{er} mai 1911, pp. 427, 434.

lui d'en haut par une révélation surnaturelle. » (1). Elle est au contraire, d'après lui comme d'après Schleiermacher, inhérente au fond intime de la nature humaine. Mais Bousset, contrairement à Schleiermacher, place l'essence de la religion non dans le sentiment, mais dans l'idée. Il reprend et défend, avec Rudolf Otto, la théorie de l'intuition exposée un siècle plus tôt par Fries et adoptée par de Wette (2). D'après l'école néofriesienne, le fondement dernier de la religion se trouve dans certaines idées inhérentes à la raison, celles de l'âme, de la liberté, de la divinité. Cet élément primordial et immanent à notre nature spirituelle constitue l'*a priori religieux*, l'assise première et la substance de toute religion. Les vérités religieuses, sorties des profondeurs de l'être humain, perçues par l'intuition, se passent de toute preuve historique ou rationnelle. Bousset rappelle le mot de Lessing : « Les vérités accidentelles de l'histoire ne sauraient servir de preuves aux vérités nécessaires de la raison » (3). Les idées religieuses ne sont pas des propositions de la science, susceptibles d'être logiquement déduites et démontrées, ce sont des vérités dernières, des manifestations d'une faculté fondamentale qui déjoue toute analyse rationnelle (4). La vie religieuse s'épanouit dans l'histoire ; elle se réalise dans les grandes personnalités qui en deviennent les incarnations et les symboles. Il en est ainsi de la personne de Jésus comme, à un moindre degré, de maints autres héros de l'histoire religieuse (5).

Ernst Troeltsch aboutit par une autre voie à une conception semblable. L'histoire montre, d'après lui, que le christianisme est depuis l'origine en état d'évolution constante. De ce fait résulte une double conséquence. Il n'est pas légitime d'abstraire de ce développement, comme le fait l'école de Ritschl, une des formes historiques du christianisme, dans l'espèce la forme primitive, pour ne chercher que là ce qui constitue l'essence de cette religion (6). Sans doute, les théologiens qui considèrent comme normative la période initiale

(1) *Ibid.*, p. 434.

(2) Cf. *supra*, p. 15.

(3) *Revue chrétienne*, 1^{er} mai 1911, p. 435.

(4) *Ibid.*, p. 436.

(5) *Ibid.*, p. 439.

(6) ERNST TROELTSCH, *Was heisst Wesen des Christentums ?* (*Die christliche Welt*, 1903, n° 25, col. 580 ss.)

du christianisme ont soin d'établir une distinction entre « le noyau et l'écorce », la forme et le contenu, la vérité permanente et l'expression historique ; mais ces distinctions ingénieuses trahissent l'embarras des théologiens plutôt qu'elles ne résolvent la difficulté. Elles conviennent lorsqu'il s'agit d'éliminer quelques idées accessoires ; or, dans le christianisme primitif, ce sont les idées religieuses fondamentales qui se trouvent intimement unies à des conceptions de l'époque qui nous sont devenues totalement étrangères (1). Au lieu de lier le présent au passé, il faut au contraire faire état de la merveilleuse capacité d'évolution dont le christianisme a fait preuve dans l'histoire. Cette faculté d'adaptation permet de concevoir la possibilité d'un christianisme répondant aux aspirations modernes et vivant de sa vitalité propre, d'un libre christianisme où l'autorité normative de l'Eglise, de la tradition, de la révélation surnaturelle aurait fait place à l'épanouissement dans l'individu des forces religieuses et morales de la communauté (2).

Si le christianisme moderne ne coïncide ni avec la religion de Jésus ni avec la foi chrétienne primitive, il ne saurait être question de dissocier la foi chrétienne en Dieu d'avec la personne de Jésus. Si cette foi doit rester l'âme d'une communauté religieuse et ne pas se dissoudre en une métaphysique et une morale individuelles, elle doit s'exprimer dans un culte. En vertu d'une loi générale que révèle l'histoire, toutes les religions supérieures consacrent une vénération spéciale à leurs fondateurs et à leurs prophètes. Aussi longtemps que durera la foi chrétienne en Dieu, la personne de Jésus formera le centre du culte chrétien ; elle sera pour la communauté le symbole, l'expression concrète des vérités que le culte proclame (3).

Bousset et Troeltsch renversent, pour ainsi dire, les termes du rapport entre la personne du Christ et le christianisme.

(1) E. TROELTSCH, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, 2^e édit., Tübingen, 1912, p. 36.

(2) E. TROELTSCH, *Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums* (Logos, *Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, 1910, pp. 165 ss). Une traduction française, par E. JEANMAIRE, a paru sous le titre : *De la possibilité d'un libre christianisme* (*Revue chrétienne*, 1^{er} juin 1911, pp. 504 ss.)

(3) E. TROELTSCH, *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben*, Tübingen, 1911, pp. 23 ss.

D'après l'école de Ritschl, la personne du Christ est le fondement permanent de la foi chrétienne ; elle devient ici un emblème nécessaire à la vie de l'Eglise, le centre de ralliement de la communauté. Puisqu'elle n'a plus pour la foi que l'importance d'un symbole « toujours diversement coloré par les siècles » (1), la théologie se trouve affranchie des problèmes historiques. Mais cette solution, objecte l'école de Ritschl, est incompatible avec la vraie nature de la religion et de la foi chrétienne.

§ 2. — *L'école de Ritschl*

Karl Bornhausen, élève de Herrmann, attaque très vivement la thèse d'Otto et de Bousset. Il voit dans le néofriesianisme la restauration d'une religion rationnelle et d'une théologie naturelle, un retour au rationalisme antérieur à Kant (2).

Friedrich Traub proteste contre l'idée que la religion repose sur un fondement rationnel. D'après lui, la notion de l'*a priori* ne saurait être transportée dans la religion (3).

Theodor Haering, prenant comme point de départ la notion de la foi chrétienne, pose la question de savoir si notre foi en Dieu implique ou non une relation essentielle avec Jésus. Selon lui, il y a une étroite corrélation entre l'objet de la foi et la nature de la foi. La foi chrétienne, faite de confiance en Dieu, n'est pas l'exaltation religieuse ; nous ne la créons pas en nous-mêmes, elle ne résulte ni de l'effort de notre raison, ni de celui de notre volonté ; elle n'est pas notre œuvre, elle est l'œuvre de Dieu qui l'éveille en nous. Si la foi ne voyait en Jésus qu'un génie ou un héros religieux, la personne du Christ n'aurait pas d'importance essentielle pour elle, car elle ne trouverait pas un fondement certain dans la personne du plus grand des héros. Mais Jésus est pour elle plus encore que le héros de l'évangile, il est la manifestation personnelle du Dieu qui crée la foi. Sans une certitude absolue, notre religion aurait le sort des religions mortes. La

(1) *Revue chrétienne*, 1^{er} juin 1911, p. 509.

(2) KARL BORNHAUSEN, *Wider den Neofriesianismus in der Theologie* (*Z. f. Th. u. K.*, 1910, pp. 341 ss). Bousset ne reconnaît pas dans l'exposé de Bornhausen une expression fidèle de sa pensée (*Antikritik, Z. f. Th. u. K.*, 1911, pp. 258 ss).

(3) FRIEDRICH TRAUB, *Theologie und Philosophie*, Tübingen, 1910, p. 172.

révélation de Dieu en Jésus-Christ est le seul fondement solide de la certitude chrétienne. Les essais entrepris pour rendre le christianisme essentiellement indépendant de la personne de Jésus montrent qu'en abandonnant le principe de la révélation historique, on compromet le caractère absolu de la certitude chrétienne (1).

La personne de Jésus, qui, pour la foi, a une importance capitale, appartient d'autre part à l'histoire ; comment la foi pourrait-elle reposer sur un fondement que la critique historique risque d'ébranler ? Les théologiens de l'école de Ritschl reconnaissent l'importance du problème ; ils s'efforcent de montrer que les difficultés qu'il présente ne sont pas insurmontables.

L'objection porterait, d'après Adolf Harnack, si la foi reposait sur des faits extérieurs et isolés, toujours sujets à discussion, sur des « vérités accidentelles de l'histoire ».

Mais il s'agit dans l'espèce du contenu spirituel d'une vie tout entière, il s'agit d'une personne dont l'action extraordinaire dans l'histoire garantit la réalité. Au témoignage de Jésus sur lui-même vient s'ajouter celui de la communauté primitive. A ces faits la critique historique ne peut rien changer, elle ne peut que les mettre mieux en lumière (2).

Si Harnack juge de la question en historien, Theodor Haering la considère du point de vue de la foi chrétienne. Si la foi s'appuie sur l'histoire, que cet appui vienne à fléchir, elle chancelle (3). Il s'agit donc de se demander si la science historique peut ou non ébranler ce fondement. Haering, faisant valoir ici ce qu'il dit du savoir en général (4), montre que la science est incapable de fournir une preuve convaincante soit de l'historicité, soit de la non-historicité de la vie de Jésus ; elle ne saurait donc mettre en péril la certitude

(1) THEODOR HAERING, *Einfachste Worte für eine grosse Suche, die Stellung Jesu im christlichen Glauben* (Z. f. Th. u. K., 1909, pp. 177 ss. In welchem Sinne dürfen wir uns immer noch « Goettinger » heissen ? Albrecht Ritschl Bedeutung für die Gegenwart (Z. f. Th. u. K., 1910, pp. 170 ss.).

(2) ADOLF HARNACK, *Das Christentum und die Geschichte*, 1896 (Reden und Aufsätze, II, Giessen, 1904, pp. I ss.).

(3) THEODOR HAERING, *Gäbe es Gewissheit des christlichen Glaubens wenn es geschichtliche Gewissheit von der Ungeschichtlichkeit der Geschichte Jesu gäbe ?* (Z. f. Th. u. K., 1898, pp. 468 ss.).

(4) Cf. *supra*, p. 92.

religieuse. Il suffit au croyant de savoir que la réalité historique de la personne de Jésus est, au plus haut degré, probable. Cette probabilité repose sur des raisons historiques ; il est invraisemblable que l'évangile soit une création de la communauté. Sans doute, les récits évangéliques ne permettent pas de composer une biographie de Jésus, mais les données historiques qu'ils fournissent suffisent à la foi pour voir en Jésus le révélateur (1).

Tandis que Harnack et Haering résolvent le problème en montrant que la foi trouve dans la tradition évangélique un fondement suffisant, d'autres théologiens de la même école suivent une méthode différente ; elle consiste à établir que nous parvenons à la certitude d'une réalité historique telle que la personne de Jésus par une autre voie que celle de la science historique.

« Pour affirmer l'existence et la réalité de la personnalité de Jésus, dit Paul Lobstein, la foi n'en est pas réduite à attendre le verdict de la critique historique ». A côté du témoignage de la tradition, Lobstein fait valoir celui de la conscience chrétienne. « Si la conscience chrétienne existe, c'est parce que Jésus a vécu, elle est sa création, la vibration prolongée de sa parole » (2).

Wilhelm Herrmann reconnaît l'impossibilité de fonder les convictions religieuses sur des jugements historiques ; ceux-ci n'atteignent jamais qu'un degré plus ou moins grand de vraisemblance ; or la foi a besoin d'un fondement absolument certain. La valeur positive de la critique est précisément de montrer que la foi ne saurait reposer sur certains faits particuliers tels que la naissance surnaturelle, les miracles et la résurrection de Jésus. La foi ne peut se fonder que sur une expérience immédiate ; cette expérience se réalise à travers les âges au sein de la communauté chrétienne. La communauté transmet aux générations successives l'image du Christ historique ; elle rend ainsi possible la naissance de la foi personnelle, mais elle n'est qu'un moyen ; la force créatrice de la foi, c'est la personne du Christ agissant

(1) TH. HAERING, *Der christliche Glaube (Dogmatik)*, Stuttgart, 1906, pp. 133 ss.

Einfachste Worte... (Z. f. Th. u. K., 1909, pp. 198 ss.)

In welchem Sinne... (Z. f. Th. u. K., 1910, p. 191).

(2) PAUL LOBSTEIN, *L'inexistence de Jésus-Christ et la foi chrétienne*. (La Vie Nouvelle, 13 juillet 1912, pp. 221, 222).

sur l'âme humaine. La conscience perçoit dans cette personne une puissance spirituelle qui la saisit et la subjugue ; elle possède une connaissance immédiate et intuitive de Jésus ; cette connaissance est indépendante des résultats variables des études historiques (1).

D'après Fernand Ménégoz, la foi ne se fonde pas directement et exclusivement, comme le veut Herrmann, sur le Christ historique ; elle repose sur l'action du Christ « posthistorique », sur le Christ-Esprit, présent et agissant dans la chrétienté. « Pour comprendre le Christ des évangiles, dit Fernand Ménégoz, il ne suffit pas de contempler l'image que nous en présentent les auteurs sacrés, il nous faut encore subir l'action du Christ vivant, telle qu'elle se manifeste dans ceux qui croient en lui, et l'action directe de l'Esprit de Dieu dans notre cœur » (2). Notre foi repose sur une expérience morale et non sur une connaissance d'ordre historique. Cette expérience nous rend certains de la réalité et du caractère propre de la vie personnelle de Jésus (3). Nous trouvons par ce moyen, en dehors du domaine des études historiques, un point d'appui solide pour notre foi religieuse. Après que le Christ est devenu le fondement de notre certitude, nous ne pouvons que tirer profit des études historiques. Incapables à elles seules de créer la foi, elles peuvent au moins la confirmer sur certains points. Elles nous montrent Jésus dans son humanité en nous empêchant de nous le représenter d'une manière erronée (4).

Georg Wobbermin tente de résoudre le problème à l'aide de la distinction qu'il établit entre la vérité historique (*Historie*), telle que la science s'efforce de la reconstituer, et

(1) WILHELM HERRMANN, *Der Verkehr des Christen mit Gott*, Stuttgart, 5^e édit., 1908, pp. 45 ss., 148 ss.

Ethik (Grundriss der theologischen Wissenschaften), Tübingen, 4^e édit., 1909, pp. 94 ss.

Offenbarung und Wunder, Giessen, 1908, *passim*.

Cf. MAURICE GOGUEL, *Wilhelm Herrmann...*, pp. 89 ss.

FERNAND MÉNÉGOZ, *La certitude de la foi et la certitude historique. Etude sur le problème du fondement de la vie religieuse*. Bâle et Paris, 1906, pp. 68 ss.

(2) FERNAND MÉNÉGOZ, *La certitude de la foi et la certitude historique...* p. 41.

(3) *Ibid.*, p. 54.

(4) *Ibid.*, p. 55.

les réalités qui forment l'histoire (*Geschichte*) de l'humanité. La science n'explore qu'une partie de l'histoire, celle qui appartient au passé, mais le présent est aussi un élément de l'histoire et cet élément, nous le connaissons, indépendamment de toute étude scientifique, par notre propre expérience. Appliquant cette distinction à la personne de Jésus, Wobbermin fait remarquer que l'action du Christ se prolonge dans le présent et détermine encore aujourd'hui notre vie spirituelle. La connaissance de Jésus est donc expérimentale, accessible à tout homme, indépendamment de tous les problèmes historiques (1).

W. Fresenius, pasteur à Francfort, combine les idées de Herrmann et celles de Wobbermin. Il distingue les réalités dont nous faisons l'expérience et celles que la science porte à notre connaissance. La personne du Christ est du nombre des premières ; nous faisons l'expérience du Christ à travers les individualités animées de son esprit (2). La critique historique a pour objet d'apprécier la valeur des documents qu'elle utilise comme sources et d'exposer les faits d'après ces documents. Elle est hors d'état de formuler un jugement universellement valable sur les personnes. La certitude religieuse qui repose sur l'impression que produit sur nous la personne de Jésus reste donc hors des atteintes de la science historique (3).

(1) GEORG WOBBERMIN, *Geschichte und Historie in der Religionswissenschaft*, Tübingen, 1911, pp. 53, 72 ss.

(2) W. FRESENIUS, *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben* (Z. f. Th. u. K., 1912, p. 252).

(3) *Ibid.*, p. 248.

CONCLUSIONS CRITIQUES

Nous ne pouvons songer à reprendre en terminant tous les sujets qui ont été touchés en passant. Nous relèverons simplement quelques conclusions qui nous semblent ressortir de l'histoire de l'école de Ritschl.

La théologie de cette école se fonde sur une notion très précise de la religion chrétienne. Il convient de se demander si cette notion fondamentale est exacte et complète et s'il est légitime d'en tirer toutes les conséquences qu'en déduit l'école de Ritschl.

§ 1. — *La révélation et la personne de Jésus-Christ*

L'école de Ritschl relève l'importance de l'élément objectif de la religion chrétienne, c'est-à-dire de la manifestation de Dieu dans la personne de Jésus-Christ. Elle affirme avec raison que le fondement de la dogmatique ne saurait être différent de celui de la foi. La théologie se place ainsi d'emblée au service de la foi et de la communauté chrétienne. Ritschl et ses disciples ont bien vu que là en est la fonction propre et la raison d'être.

En montrant que la religion chrétienne est, dans son essence, la foi en Dieu tel qu'il s'est manifesté en Jésus-Christ, Ritschl se rattache directement à la pensée religieuse maîtresse de la Réformation ; il fait valoir cette notion du christianisme en face de la dogmatique philosophique et de la théologie de la conscience qui régnaient à son époque ; l'école de Ritschl la défend actuellement en face des tentatives de donner à la religion un fondement rationnel et de transformer la dogmatique en une philosophie de la religion.

D'autre part, l'école de Ritschl, préoccupée d'exclure de la théologie toute connaissance naturelle de Dieu, toute religion naturelle, a opposé à tort la révélation historique de Dieu en Jésus-Christ à la révélation interne de Dieu dans la conscience humaine. Négliger l'action immanente de l'Esprit de Dieu dans l'esprit de l'homme, c'est supprimer en nous le véritable point d'attache de la révélation objective.

c'est rendre inintelligible la notion de la révélation. Aucun objet n'est en lui-même révélateur, il ne l'est que pour le sujet religieux. La révélation est une notion religieuse qui n'a de sens que pour la conscience religieuse. C'est à celle-ci seule qu'il appartient d'attribuer à une réalité objective le caractère de fait révélateur. Beaucoup d'hommes ont vu et entendu Jésus de Nazareth, quelques-uns seulement ont reconnu en lui le Christ, le Fils du Dieu vivant. La croix du Christ est pour les croyants, selon l'expression de l'apôtre, la manifestation de la puissance et de la sagesse de Dieu, elle est pour les juifs et les païens un scandale et une folie (1). C'est parce qu'il est doué du sens religieux et dans la mesure où il en est doué que l'homme peut reconnaître la présence et l'action de Dieu en dehors de lui. Comme le dit très justement Wilhelm Bousset, la religion n'est pas créée en l'homme par la révélation, elle n'est pas jetée en lui du dehors, elle existe en lui comme une faculté primordiale de l'âme humaine (2). Là est la part de vérité de la thèse de l'école neofriesienne et les critiques que Bousset formule contre une théologie qui fait valoir exclusivement la révélation objective sont fondées. Inversement les protestations de l'école de Ritschl contre la tentative de fonder la religion sur la raison ne le sont pas moins ; le christianisme est essentiellement la foi dans le Dieu révélé en Jésus-Christ et non une connaissance reposant sur l'intuition. Mais l'acte de foi implique une disposition religieuse dans l'âme humaine, une capacité de saisir le divin ; il suppose l'action de l'Esprit de Dieu dans l'esprit de l'homme, la révélation interne de Dieu dans la conscience religieuse.

C'est ce que déclare d'ailleurs en propres termes un théologien de l'école de Ritschl, Theodor Haering. Les défenseurs de la révélation historique ont, d'après lui, fait fausse route lorsque, pour en relever l'importance, ils l'ont opposée à la révélation interne ; ils ont fait la partie belle à leurs adversaires quand ils ont perdu de vue que la révélation externe, loin d'exclure la révélation interne, la suppose et l'implique (3). Paul Lobstein fait ressortir que le programme pro-

1) I. Cor. I. 23, 24.

2) Cf. *supra*, pp. 123, 124.

3) THEODOR HAERING, *Einfachste Worte für eine grosse Sache, die Stellung Jesu im christlichen Glauben* (Z. f. Th. u. K., 1909, p. 189).

posé par Bousset renferme quelque chose de légitime. « L'avons-nous mal compris, dit-il, en pensant que son appel à la raison n'est en définitive qu'un appel à la conscience ?... Il formule une thèse à laquelle nous pourrions souscrire à la condition de l'entendre dans le sens qu'y attachaient Vinet et ceux qui à sa suite ont renouvelé la théologie de langue française » (1). Celle-ci ne fait donc pas trop mauvaise figure en face de la théologie allemande contemporaine.

Ritschl a observé très justement qu'il n'y a pas de religion sans révélation objective ; on peut affirmer inversement que sans la conscience religieuse il n'y aurait pas de révélation pour nous. En méconnaissant l'importance de ce fondement subjectif de la foi, Ritschl et ses disciples présentent une notion incomplète de la religion. Là est l'origine première des difficultés inhérentes à leur théologie.

Ces difficultés apparaissent lorsqu'il s'agit de montrer pourquoi la personne historique de Jésus est la révélation de Dieu. D'après Wilhelm Herrmann, elle s'impose comme telle parce qu'elle crée la foi dans l'homme qui en découvre le contenu réel et le caractère spécifique, la vie morale réalisée dans sa perfection et la conscience messianique. Johannes Gottschick est allé jusqu'à dire : « Sans le Christ, je serais athée » (2).

Certains membres de l'école de Ritschl, Herrmann en particulier, sont ainsi amenés à ne considérer la révélation que dans la personne du Christ, à isoler cette personne dans l'histoire et dans l'humanité, à ne voir qu'en elle le fondement de la foi.

Cette conception soulève de nombreuses objections. Elle ne peut en appeler au témoignage de Jésus lui-même. Comme le fait remarquer Adolf Harnack, Jésus n'affirme pas qu'il soit le seul chemin qui mène à Dieu, jamais il ne revendique pour lui seul la qualité de révélateur. Au contraire, il perçoit et invite ses disciples à percevoir, à travers tout ce qui vit dans le monde, la main du Dieu vivant (3). Dans la pensée de Jésus, la révélation est aussi large que l'œuvre de Dieu ;

(1) PAUL LOBSTEIN, *L'inexistence de Jésus-Christ et la foi chrétienne* (La Vie Nouvelle, 13 juillet 1912, p. 222).

(2) JOHANNES GOTTSCHICK, *Die Entstehung der Lösung der Unkirchlichkeit der Theologie* (Z. f. Th. u. K., 1903, p. 90).

(3) ADOLF HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1900, pp. 25, 92.

il est contraire à la pensée de Jésus de la limiter à sa seule personne.

Une difficulté du même ordre apparaît lorsqu'on veut isoler l'évangile du développement religieux qui l'a précédé. Jésus lui-même a commencé par annoncer, comme Jean-Baptiste, la proximité du Royaume de Dieu ; il rattache sa prédication à celle des prophètes ; il exprime la conscience qu'il a de lui-même sous la forme de la messianité, c'est-à-dire à l'aide d'une notion prophétique.

D'autre part, il est impossible d'affirmer que l'image de Jésus, telle qu'elle se forme en nous sous l'impression de sa personne, corresponde exactement au Christ historique tel qu'il a vécu il y a vingt siècles. Cette image renferme nécessairement une part de subjectivité. Toute piété chrétienne se forme une image du Christ ; le Christ des ascètes et des mystiques, celui de François d'Assise et celui de Luther diffèrent sensiblement dans leurs traits essentiels. Dans l'école même de Ritschl, il y a des nuances appréciables entre les conceptions de Ritschl, de Herrmann, de Harnack, de Haering, de Kaftan, de Johannes Weiss. Il nous paraît impossible d'affirmer à priori que la connaissance intuitive de Jésus réponde à la réalité de l'histoire. Si l'image de Jésus n'est pas purement idéale, elle doit représenter certains éléments essentiels de la personne historique de Jésus et nous devons avoir nécessairement recours à la connaissance historique. Mais c'est précisément alors qu'apparaît le péril. Le caractère révélateur de Jésus tient essentiellement, d'après l'école de Ritschl, à sa conscience messianique. Or la critique peut venir nous dire qu'il n'est pas historiquement certain que Jésus se soit considéré lui-même comme le Messie (1). Il ne suffit pas que l'image de Jésus soit puissante, il faut aussi qu'elle soit vraie, qu'elle corresponde à un fait dont la réalité soit indiscutable, sinon la foi risque de ne reposer que sur une illusion.

En faisant de la personne historique de Jésus le fondement unique de la foi, l'école de Ritschl a posé dans toute son acuité le problème de la relation entre la foi et l'histoire.

(1) WILLIAM WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Göttingen, 1901. HENRI MONNIER, combat la thèse de Wrede (*Annales de bibliographie théologique*, 15 avril 1904). Cf. MAURICE GOGUEL, *L'apôtre Paul et Jésus-Christ*, Paris, 1904, pp. 215 ss. HENRI MONNIER, *La mission historique de Jésus*, Paris, 1906, pp. XXIII ss. et *passim*.

Elle en a proposé diverses solutions dont aucune ne nous paraît entièrement satisfaisante. Il est difficile d'admettre l'idée que l'existence de la conscience chrétienne ou l'expérience actuelle du Christ ou de son action posthistorique puisse fournir la preuve d'un fait du passé. Faire de la personne historique du Christ le fondement de la foi, et chercher ensuite dans la foi la garantie de la réalité historique de cette personne, c'est une solution qu'aucun raisonnement, aucune distinction ne peut rendre plausible. D'autre part, la tradition évangélique, comme toute tradition, offre directement prise à la critique et ne fournit pas à la foi le fondement absolument sûr dont elle a besoin.

Le problème se pose sous une forme toute différente lorsqu'on cherche le fondement de la foi non dans la personne historique du Christ, mais dans la conscience religieuse. Il ne s'agit plus alors de montrer pourquoi la personne de Jésus fait naître la foi, mais pourquoi la conscience religieuse trouve en Jésus la manifestation suprême de Dieu, pourquoi, en d'autres termes, nous sommes chrétiens et non pas seulement religieux. Si la théologie, pour faire ressortir le caractère révélateur de la personne de Jésus, relève exclusivement ce qu'il y a d'unique en elle, elle aboutit, comme le remarque très justement Hans-Heinrich Wendt, à faire de cette personne un miracle inexplicable (1). Pour que cette personne prenne une valeur pour nous, il faut qu'elle soit intelligible et elle ne le devient que si nous constatons en nous-mêmes quelque chose d'analogue au contenu qu'elle renferme. Ce que nous constatons d'analogue en nous, c'est la conscience religieuse. Nous saisissons en Jésus une conscience à la fois analogue à la nôtre et d'autre part spécifiquement différente de la nôtre et de toutes celles que nous connaissons dans l'humanité. Nous trouvons dans notre conscience intime un point de comparaison immédiatement donné qui nous permet d'apprécier celle que nous rencontrons en Jésus. Nous voyons en lui un sujet religieux qui réalise l'idéal auquel aspire notre conscience; la communion intime, la relation filiale avec Dieu. L'Esprit qui parle dans notre conscience pour nous faire éprouver la souffrance du péché, de l'éloignement d'avec Dieu, pour nous ramener vers Dieu après nos chutes et lui demander son pardon, nous l'entendons parler dans la cons-

(1) Cf. *supra*, pp. 60 ss. Nous appliquons ici à la conscience religieuse ce que Wendt dit de la conscience morale.

ciencia sans péché de Jésus et nous donner l'assurance que le pardon et le salut sont pour tous ceux qui se repentent et qui croient. Aux besoins, aux aspirations de notre conscience religieuse répond la manifestation objective de Dieu en Jésus-Christ. La voix de Dieu, nous ne la percevons aussi pure, aussi puissante, en aucun prophète, en aucun sage ; en Jésus nous trouvons la manifestation suprême et parfaite de Dieu dans l'humanité et pour l'humanité, le fondement objectif de notre foi chrétienne.

La signification religieuse de la personne de Jésus ne relève que de l'expérience religieuse ; elle n'est en aucun façon de la compétence de la science historique. La foi chrétienne affirme que Jésus est le Christ, le Fils du Dieu vivant ; par ce nom elle élève la personne de Jésus au-dessus des Esaïe et des Socrate ; elle l'arrache à la relativité de l'histoire et la place au centre de l'humanité comme la manifestation suprême de Dieu. Une telle appréciation est absolument indépendante de tout problème d'ordre historique. La critique peut nous dire qu'il n'est pas historiquement certain que Jésus se soit désigné lui-même comme le Messie ; pour affirmer la dignité spécifique de Jésus, la conscience chrétienne se fonde non sur les résultats de la critique, mais sur l'expérience qu'elle fait elle-même en présence et sous l'action de cette personne (1).

Une question d'un autre ordre est celle de savoir si la personnalité religieuse de Jésus, telle qu'elle apparaît dans l'évangile est ou non une création de la foi. Dans le premier cas, la révélation suprême de Dieu deviendrait une fiction. Si l'existence de Jésus était seulement possible ou probable, la foi perdrait sa certitude et, comme le dit Theodor Haering, la fin de la certitude est la mort de la religion (2). La certitude religieuse dépendrait-elle du verdict de la critique historique, verdict qui ne sera jamais définitif ? Cette question peut se ramener à celle-ci : Au cas où l'existence de Jésus deviendrait problématique pour la science, deviendrait-elle par là même douteuse pour la conscience religieuse, ou celle-ci a-t-elle des raisons qui lui sont propres d'affirmer la réalité historique de Jésus ? La vraie garantie de la réalité de la personne de Jésus, la conscience religieuse la trouve dans cette personne

(1) Cf. PAUL LOBSTEIN, *L'inexistence de Jésus-Christ et la foi chrétienne* (La Vie Nouvelle, 13 juillet 1912, p. 222).

(2) Cf. *supra*, p. 126.

elle-même dont elle découvre le contenu spécifique. Ce contenu peut échapper à tel ou tel savant s'il n'est pas religieux; il apparaît à toute conscience religieuse; celle du savant comme celle de l'ignorant reconnaît en Jésus une personne dont l'originalité défie toute invention. C'est le cas de rapporter le mot de Rousseau à propos de l'évangile : l'inventeur en serait plus étonnant que le héros. L'imagination n'aurait pas inventé la conscience religieuse qui se manifeste dans le discours sur la montagne, à Gethsémani et sur la croix; une telle création ne pourrait être l'œuvre que d'un homme qui aurait vécu de la vie spirituelle de Jésus-Christ et dont la personnalité religieuse se confondrait avec celle du Sauveur. La réalité historique de la personne de Jésus s'impose d'elle-même à la conscience religieuse; celle-ci en possède une certitude absolument indépendante de toute attestation scientifique et sur laquelle aucune critique historique ne saurait avoir prise.

Percevant la vie religieuse sous toutes ses formes, même les plus élémentaires, la conscience chrétienne, loin d'isoler la personne de Jésus du développement religieux que Dieu a opéré dans l'humanité, voit en elle le couronnement de cette histoire. Dans la mesure où la science étend notre connaissance de l'histoire religieuse de l'humanité, elle élargit le domaine dans lequel la foi reconnaît plus directement l'action de Dieu. Si l'étude comparative des religions rend difficile d'admettre l'idée d'une révélation unique de Dieu, au sein d'un seul peuple, dans une seule personne, dans une seule Eglise, elle donne à la foi chrétienne la joie de retrouver, aussi haut que nous remontions dans le passé, aussi loin que nous regardions autour de nous, la présence et l'action du Dieu unique dont nous trouvons dans l'évangile la révélation parfaite, de celui que Jésus-Christ nous a appris à nommer Notre Père.

§ II. — *Le besoin religieux et l'apologétique*

D'après l'école de Ritschl, le besoin religieux est déterminé par la position que l'homme occupe dans le monde. Selon Ritschl, il a son origine dans la conscience que l'esprit possède de sa valeur propre et s'affirme comme un besoin d'indépendance et de domination sur le monde (1). Suivant Herr-

(1) Cf. *supra*, p. 52 ss.

mann, il a son fondement psychologique dans la conscience morale par laquelle l'homme s'élève au-dessus de la nature (1). La révélation satisferait ainsi un besoin pratique, d'ordre éthique. Julius Kaftan combat très vivement cette conception de la religion. Il reconnaît que c'est une erreur de présenter le besoin religieux comme se rapportant directement au monde et indirectement à Dieu ; c'est au contraire, d'après lui, le rapport inverse qui est le vrai. Sans doute, il fait dériver le besoin religieux du besoin primordial de tout être vivant, celui de vivre, mais le sentiment proprement religieux n'apparaît suivant lui, que lorsque l'homme, après avoir vainement cherché une satisfaction parfaite dans les biens terrestres, aspire au bien suprême, la communion avec Dieu (2).

La théorie de Kaftan répond à un principe juste, le besoin religieux est le besoin de Dieu ; mais elle n'explique pas la genèse de ce besoin. La nécessité où se trouve l'homme de défendre sa vie et d'améliorer les conditions naturelles de son existence produit chez lui un effort pour dominer la nature et l'asservir à ses fins ; elle n'explique pas du tout la genèse d'un besoin qui conduit l'homme à renoncer au monde. Aussi bien Kaftan fait-il intervenir, à un moment donné du développement, la disposition spécifiquement religieuse de l'âme humaine. Il reconnaît ainsi lui-même que la position de l'homme dans le monde n'explique pas l'aspiration religieuse. Les conditions extérieures de la vie peuvent déterminer la manière dont elle se fait jour, mais non la créer. De l'exposé même de Kaftan il ressort que le besoin spécifiquement religieux ne dérive pas d'un besoin primordial de l'être humain, mais qu'il est lui-même un élément primitif et irréductible de la nature humaine.

L'histoire des religions découvre chez tous les peuples, à toutes les époques, à tous les degrés de la civilisation, l'aspiration religieuse. L'homme trouve dans la divinité tantôt un secours contre les forces naturelles, une protection pour sa vie, tantôt une confirmation de sa dignité d'être spirituel ou moral ; mais il cherche ce secours ou cet appui auprès d'une puissance divine, il a confiance en elle, lui rend un culte, se sent en relation avec elle. La vie religieuse ne dérive ni d'un désir de la volonté, ni d'un acte de l'intelligence, mais d'une aspiration de l'être tout entier ; cette aspiration vers Dieu si

(1) Cf. *supra*, p. 54.

(2) Cf. *supra*, pp. 56, 57.

magnifiquement exprimée par les psalmistes et par saint Augustin dans sa prière : « Tu nous as créés pour toi et notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il trouve le repos en toi. »

L'apologétique au sens de Ritschl, de Herrmann et de Kaftan, consiste à montrer que la révélation chrétienne détermine une conception du monde qui satisfait les besoins de l'esprit. Herrmann présente cet argument sous une forme pratique ; la foi chrétienne conduit, d'après lui, à une interprétation téléologique du monde ; elle permet de concevoir le monde dans son unité comme un organisme destiné à servir aux fins de l'esprit. Kaftan cherche à démontrer que la raison ne peut trouver que dans l'idée chrétienne du royaume de Dieu le principe d'une explication spéculative du monde. Quelle que soit la forme de l'argumentation, l'argument est le même ; le christianisme apporte la seule réponse satisfaisante au problème du monde. Cette apologétique risque de faire tort à la religion elle-même ; celle-ci apparaît comme un moyen, la solution du problème du monde en devient la fin.

Si la religion est, comme Adolf Harnack la définit très heureusement, la relation entre « Dieu et l'âme, l'âme et son Dieu », l'apologétique ne peut prendre son point de départ ailleurs que dans les aspirations religieuses dont l'histoire atteste la présence au fond de l'âme humaine (1). Ainsi comprise, elle peut montrer que la foi chrétienne, faite de confiance filiale dans le Dieu de sainteté et d'amour révélé en Jésus-Christ, est, non pas la seule religion réelle, mais la religion parfaite, la plus haute qu'il soit possible de concevoir.

L'école de Ritschl ne présente pas d'exemple d'une telle apologétique (2), mais chez certains de ses représentants nous en trouvons l'idée. Paul Lobstein en formule le principe lors-

(1) Ernst Troeltsch reproche avec raison à l'école de Ritschl de négliger la valeur apologétique de l'histoire des religions (*Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, 2^e édit., Tübingen, 1912, p. 48, note 1).

(2) Herrmann Schultz ne mentionne qu'en passant le besoin religieux. D'après Hans-Heinrich Wendt, les expériences religieuses des personnalités prophétiques ont un caractère trop individuel pour servir de fondement à l'apologétique. Mais, si l'expérience religieuse au sens où l'entend Wendt, c'est-à-dire la conscience d'être animé d'une force divine, est propre à certaines personnalités prophétiques, le fait de la vie religieuse est aussi général dans l'humanité que celui de la vie morale et peut fournir une base aussi large et aussi ferme à l'apologétique. Cf. *supra*, pp. 61, 68.

phie (1). Celle-ci est donc une science auxiliaire à laquelle la théologie fait nécessairement et légitimement appel pour construire, sur la base de la foi chrétienne, un système satisfaisant le besoin d'unité inhérent à la vie spirituelle.

§ IV. — *La foi et son expression doctrinale*

Ritschl avait eu l'ambition de donner à la foi chrétienne une expression doctrinale définitive et universellement valable, d'exposer la conception réellement orthodoxe du christianisme. Cette tendance se retrouve chez deux membres de son école, Julius Kaftan et Hans-Heinrich Wendt. Ils en représentent l'un l'extrême droite, l'autre l'extrême gauche. Le caractère commun de leur dogmatique est celui de se fonder directement sur l'autorité de la révélation ; Ritschl et Kaftan en appellent aux conceptions apostoliques, Wendt ne reconnaît comme norme du christianisme authentique, et par conséquent comme fondement de la doctrine chrétienne, que les idées essentielles de l'évangile.

Wilhelm Herrmann représente dans la même école une tendance opposée ; d'après lui, le christianisme est une vie et non une doctrine ; le lien qui unit les chrétiens entre eux consiste dans une expérience morale et religieuse commune et non dans une formule doctrinale uniforme. Si la doctrine est l'expression d'une expérience réelle, elle sera aussi individuelle que cette expérience ; il ne saurait y avoir dans le christianisme évangélique, au sens précis des termes, ni dogmes ni dogmatique.

Aucune de ces deux tendances ne nous paraît faire suffisamment état d'une distinction primordiale, celle de la foi chrétienne et des formules doctrinales. Comme Kaftan l'affirme avec raison, la foi renferme un élément intellectuel et tend à s'exprimer sous la forme d'une doctrine. Une doctrine n'est pas seulement pratiquement nécessaire à l'Eglise, elle est indispensable à la foi qui ne prend pleinement conscience d'elle-même que si elle est formulée, dans son contenu comme dans son fondement, d'une manière aussi précise que possible.

Mais la doctrine n'est que l'expression de la foi, elle est une création de la pensée. Or la pensée n'opère qu'à l'aide

(1) Cf. *supra*, pp. 82, 83.

de moyens humains et ces moyens sont ceux que fournit l'ensemble de nos connaissances et de nos conceptions. La formule doctrinale variera donc nécessairement avec ces connaissances et ces conceptions. Elle portera fatalement le cachet de son époque. Il importe donc de distinguer la formule intellectuelle, l'expression scientifique de la foi, et la foi elle-même qu'elle veut traduire. Exposer la vérité chrétienne dans un langage intelligible à la génération contemporaine, répondre aux besoins et aux conditions de la pensée actuelle, telle est la tâche et la raison d'être de la théologie. Il est contradictoire dans les termes de prétendre donner une formule dogmatique définitive et universellement valable. Ce n'est pas sans quelque équivoque que l'on peut parler d'un « dogme nouveau », puisque le caractère propre du dogme est de prétendre à l'immutabilité.

La distinction essentielle entre la foi et la doctrine s'affirme avec une netteté croissante chez plusieurs représentants de l'école de Ritschl. Elle est contenue dans la définition très précise que Paul Lobstein donne de la doctrine chrétienne ; celle-ci est, dit-il, « l'expression scientifique, partant humaine, de la foi religieuse, fruit de la révélation divine ». (1). Theodor Haering ne fait que développer cette définition lorsqu'il montre que la doctrine est l'expression temporaire et symbolique d'une vérité éternelle et absolue (2).

Ces conclusions concordent absolument avec celles auxquelles ont abouti, par une autre voie, les théologiens français de l'école de Paris.

Nous affirmons avec eux que les plus judicieuses formules métaphysiques ne sauraient être transformés en articles de foi. Indépendante, dans son essence, des systèmes et des écoles, la foi chrétienne se fonde uniquement sur la révélation interne de Dieu dans la conscience religieuse et sur la manifestation suprême de Dieu dans la personne de Jésus-Christ. Elle souscrit sans réserve à la parole du Christ : « Je suis le chemin, la vérité et la vie ».

Mais, si la religion ne se confond pas avec la théologie, la foi ne peut se passer d'une expression doctrinale, d'un organisme dogmatique. Si les doctrines sont toujours révisables, elles n'en sont pas moins nécessaires. Le système de Ritschl n'a pas répondu à toutes les espérances que des

(1) Cf. *supra*, p. 111.

(2) Cf. *supra*, p. 113, 114.

disciples enthousiastes plaçaient en lui ; on peut dire qu'il appartient aujourd'hui au passé. La science historique a transformé la conception traditionnelle du christianisme ; elle prépare les matériaux que la synthèse philosophique saura réunir un jour, sur la base de l'expérience religieuse personnelle, en un nouvel édifice théologique. Tel est l'avenir vers lequel nous marchons. Cette synthèse géniale ne pourra être l'œuvre que d'un homme qui réunira dans sa personne, en une unité féconde, les trois facteurs dont procède toute la théologie moderne, la piété évangélique, la libre spéculation religieuse et la science historique.

Vu, Vu et permis d'imprimer,

Le Président de la soutenance : *Le Doyen :*

Maurice GOGUEL. Raoul ALLIER.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

	Pages
Préface	3-7

PREMIÈRE PARTIE

La métaphysique et l'histoire dans la théologie protestante jusqu'à Ritschl	9-46
---	------

CHAPITRE I. — La métaphysique et la dogmatique....	9-22
--	------

§ 1. — Le rationalisme et le supranaturalisme	10-14
---	-------

Leibnitz et Wolf, p. 10. — Le déisme, p. 11. — Le rationalisme, p. 12. — Le supranaturalisme absolu, p. 13. — Le supranaturalisme rationnel, p. 14.

§ 2. — De Wette et Schleiermacher	14-18
---	-------

Kant et Fries, p. 14. — De Wette, sa conception de la religion, p. 15. — Schleiermacher, sa conception de la dogmatique, pp. 16-18.

§ 3. — La théologie spéculative	18-22
---------------------------------------	-------

Hegel, pp. 18-19. — La droite hégélienne, 19. — Strauss, p. 20. — La gauche hégélienne, pp. 21-22.

CHAPITRE II. — La science historique dans la théologie	22-33
--	-------

§ 1. — Les débuts de la critique historique	22-25
---	-------

Ernesti, Michaëlis, p. 23. — Semler, pp. 23-24. — Paulus, p. 24. — De Wette, p. 24.

§ 2. — Strauss et Baur	25-29
La <i>Vie de Jésus</i> de Strauss, pp. 25-26. — Le système de Baur, pp. 27-29.	
§ 3. — A. Ritschl	29-33
Premiers travaux, p. 29. — <i>Les origines de l'ancienne Eglise catholique</i> , pp. 30 ss. — L'œuvre de Jésus, p. 32. — L'époque apostolique, p. 32. — Le pagano-christianisme, p. 33.	
CHAPITRE III. — Les principes de la dogmatique de Ritschl ..	33-46
La dogmatique n'est pas une science spéculative, p. 34. — Elle ne repose pas sur l'analyse du contenu de la conscience, pp. 34-35.	
§ 1. — La notion de la religion chrétienne	35-38
La vie religieuse n'est pas individuelle, mais collective, pp. 35-36. — La religion n'est pas une donnée primitive de l'âme ou de la raison, elle est une révélation, pp. 36-37. — Elle n'est pas une philosophie, elle est un besoin pratique, p. 37. — La connaissance religieuse s'exprime par des jugements de valeur, pp. 37-38.	
§ 2. — Les principes de la dogmatique	38-44
La dogmatique est une science normative, p. 38. — Théorie du canon biblique, p. 39. — Usage de l'Ecriture sainte, pp. 39-40. — Conception du christianisme, p. 40. — Caractère pratique de la dogmatique, p. 41. — Le principe christocentrique, p. 42. — Réforme de la dogmatique, pp. 42-43. — La doctrine chrétienne a le caractère d'une connaissance religieuse, pp. 43-44.	
§ 3. — Les rapports de la dogmatique avec la métaphysique et la science historique	44-46
La notion religieuse et les notions métaphysiques de Dieu, pp. 44-45. — La personne de Jésus pour la foi chrétienne et pour la science historique, p. 45. — Légitimité de la conception de la foi, pp. 45-46.	

DEUXIÈME PARTIE

L'école de Ritschl	47-116
Adversaires et partisans de Ritschl, pp. 47-48. — Formation de l'école de Ritschl, pp. 48-50. — La situation à la mort de Ritschl, pp. 50-51.	
CHAPITRE I. — L'apologétique	31-69
§ 1. — A. Ritschl et W. Herrmann	52-53
A. Ritschl, première période, p. 52. — Deuxième période : la religion est nécessaire à la vie spirituelle, p. 53. — Le christianisme est la seule vraie religion, p. 54. — W. Herrmann : la religion est nécessaire à la vie morale, p. 54. — L'apologétique se fonde sur l'éthique, p. 55.	
§ 2. — J. Kaftan	53-60
Une démonstration scientifique est nécessaire, p. 55. — Critique de l'argumentation de Herrmann, p. 56. — Le besoin religieux, pp. 56-57. — La preuve spéculative, pp. 57-60.	
§ 3. — H.-H. Wendt	60-63
Critiqué de la méthode spéculative, p. 60. — La preuve expérimentale, pp. 61-62. — L'impression de la personne du Christ, pp. 62-63.	
§ 4. — A. Harnack	63-67
La valeur actuelle de l'évangile, pp. 63-64. — L'évangile est la religion même, pp. 65-66. — La religion donne un sens à la vie, p. 67.	
§ 5. — H. Schultz	67-69
La conception religieuse du monde, pp. 67-69. — La valeur permanente du christianisme, p. 69.	
CHAPITRE II. — La dogmatique et la métaphysique....	70-94
§ 1. — A. Ritschl	70-75

Définition de la métaphysique, p. 70. — Rôle légitime de la métaphysique dans la théologie, pp. 71-72. — Controverse sur la théorie de Ritschl, pp. 73-75.

§ 2. — W. Herrmann 57-80

Définition de la métaphysique, pp. 75. — La religion et la science, p. 76. — La théologie et la métaphysique, p. 77. — Controverse sur la théorie de Herrmann, pp. 78-80.

§ 3. — P. Lobstein 81-83

Autonomie de la dogmatique, pp. 81-82. — La philosophie, science auxiliaire de la dogmatique, pp. 82-83.

§ 4. — J. Kaftan 83-86

Notion de la foi, p. 83. — Critique de la connaissance scientifique, p. 84. — Critique de la spéculation théorique, pp. 85-86.

§ 5. — Tendances divergentes 86-91

E. Troeltsch, p. 87. — M. Reischle, 87. — G. Wobbermin, pp. 87-90. — O. Ritschl, p. 90. — Controverse entre Fr. Traub et Wobbermin, pp. 90-91.

§ 6. — Tendances divergentes (suite), 91-94

Th. Haering, pp. 91-92. — H.-H. Wendt, pp. 93-94.

CHAPITRE III. — Le fondement et l'expression doctrinale de la foi chrétienne 94-116

Fonction normative de la dogmatique, p. 94. — La dogmatique se fonde sur la révélation historique, p. 95.

§ 1. — A. Ritschl 94-97

Conception de la révélation, pp. 95-96. — La norme de la dogmatique, p. 97.

§ 2. — A. Harnack 97-101

Critique de la notion du canon du Nouveau Testament, pp. 97-98. — Critique de la notion du dogme, pp. 99-100. — Conception de la dogmatique, p. 101.

	Pages
§ 3. — W. Herrmann	101-104
Critique de la conception de Ritschl, p. 101. — Distinction du fondement et du contenu de la foi, p. 102. — Caractère individuel des « idées de la foi », p. 103. — Rôle de la dogmatique, p. 104.	
§ 4. — J. Kaftan	104-107
Nécessité du dogme, pp. 104-105. — Le dogme nouveau, p. 106. — La dogmatique, p. 107.	
§ 5. — P. Lobstein	107-111
Révision de la conception du dogme, pp. 107-108. — Notion de la révélation, p. 109. — Méthode de la dogmatique, p. 110. — Le dogme, expression scientifique de la foi, p. 111.	
§ 6. — Th. Haering	112-114
Le fondement de la foi, p. 112. — Caractère variable et symbolique des doctrines, pp. 113-114.	
§ 7. — H.-H. Wendt	114-116
Notion de la révélation, p. 114. — La norme du christianisme authentique, p. 115. — Rôle de la théologie systématique, p. 116.	

TROISIÈME PARTIE

L'école de Ritschl et les problèmes actuels	117-130
CHAPITRE I. — Les problèmes historiques	118-122
§ 1. — L'école nouvelle	118-119
W. Bousset, p. 118. — H. Gunkel, p. 119. — W. Wrede, p. 119.	
§ 2. — L'école de Ritschl	119-122
P. Lobstein, p. 119. — M. Reischle, p. 120. — J. Weiss, pp. 120-121. — J. Kaftan, p. 121. — A. Harnack, p. 122.	

	Pages
CHAPITRE II. — Le problème dogmatique	123-130
§ 1. — L'école nouvelle	
W. Bousset, pp. 123-124. — E. Troeltsch, pp. 125-126.	
§ 2. — L'école de Ritschl	126-130
K. Bornhausen, p. 126. — Fr. Traub, p. 126. — Th. Haering, pp. 126-127. — A. Harnack, p. 127. — Th. Haering, pp. 127-128. — P. Lobstein, p. 128. — W. Herrmann, p. 128. — Fernand Ménégoz, p. 129. — G. Wobbermin, pp. 129-130. — W. Fresenius, p. 130.	
Conclusions critiques	131-144
§ 1. — La révélation et la personne de Jésus-Christ ..	131-137
§ 2. — Le besoin religieux et l'apologétique	137-140
§ 3. — La dogmatique et la métaphysique	140-142
§ 4. — La foi et son expression doctrinale	142-144

